شرح
منظومة السبزواري

سماحة آية الله المجاهد
السيد محمد الحسيني الشيرازي

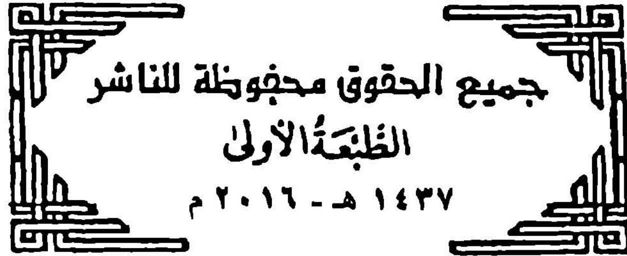
مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

شَرح
مَنظومَة السَبزواري

شرح
منظومة السبزواري

سماحة آية الله المجاهد
السيد محمد الحسيني الشيرازي دام ظله

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان





مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع	THE ARABIC HISTORY Publishing & Distributing

العنوان الجديد

دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان - طريق المطار - خلف أوتيل الغولدن بلازا ص.ب: ١١/٧٩٥٧
الرمز البريدي: ١١/٠٧٢٢٥٠ - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٥٥٥٥٩/ ٠٠٩٦١١٤٥٢٤٦٩ / فاكس: ٠٠٩٦١١٨٥٠٧١٧
Beyrouth –Lebanon—Airport Road –Behind Golden Plaza—P.O:11/7957—Postal
Code:-11/072250 Tel:009611455559 – 009611452469 -- Fax : 009611/850717
Email:darturath2012@hotmail.com www.dartourath.com

المقـدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم الى يوم الدين .

لقد قرأت شرح المنظومة ، وانا بين الخامس عشر، والسادس عشر من سني العمر، ثم تغير نظري بالنسبة اليه وبالنسبة الى سائر كتب الفلسفة، التي تعاطيتها، تغيرا مدهشا، حتى اني تركت كل ذلك، وتركت تذكار اشعار المنظومة التي حفظت كثيراً منها عن ظهر القلب ، حتى نسيتها .

وفجئة انقلبت اوضاع المسلمين رأسا على عقب.. واذا بشلالات من المبادىء الغربية والشرقية اخذت تغزو البلاد بكل عنف وضراوة ، وكانت من امهات المبادىء الفاسدة مبدء « ماركس » و«دارون» و«فرويد» والانكر من الكل « منطق الديالكتيك» الذى ينسف جميع الأسس العلمية .

فان العلوم كلها قامت على مبدء « استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما » ، والديالكتيك : « المنطق الجدلي » يرى امكان ذلك ، بكل اصرار .

وهذا ماسبب عودى الى الفلسفة بمنطقها البرهاني الصحيح : فان الحروب الفكرية يجب ان تقابل بالمثل ، كما ان الحروب السلاحية يلزم ان تقابل بالمثل ، قال الله تعالى: « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة » .

فرأيت ان شرح «منظومة السبزوارى ره» صداً لهذا الهجوم الذى غزى افكار الكثير من مفكرى المسلمين البسطاء . وقد راعيت في الشرح : التوضيح اولا ، وتحرى الواقع بالقدر الميسور ثانياً ، وعلقت على ماعلق بخاطرى منه شيء ، مما بظاهره يتنافى مع العقيدة اوالعلم ، والمأمول منه سبحانه ان يقرنه برضاه ، ويجعله درءاً للمنطق الوافد ، كما توخيت ، وهو المستعان .

محمد

كربلاء المقدسة ـ ١ رمضان ١٣٨٦ هجريه

نحمد من علمنا البيانا وقارن الكتاب والميزانا
لفكرنا بدايعا قد انتجا وعقلنا بنوره قد اججا

(نحمد من علمنا البيانا) قال الله تعالى: « خلق الانسان،علمه البيان» والمراد بالبيان اما المنطق اوالاعم منه ومن الادراك .

(وقارن الكتاب والميزانا) اى جعل احدهما قرينا للاخر ،كما قال سبحانه : « لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان » .

فالكتاب للعلم والميزان للمقايسة عند العمل ، فرسول يأتى ، وانظمة تقرر ، وميزان يوزن به الاشياء ، ومن المعلوم ان لكلشى ميزانا ، فالعربية ميزان الكلام ، والدرجة ميزان الحمى ، والمنطق ميزان الفكر ، وعلى امير المؤمنين عليه السلام ميزان الاعمال ، والموازين الحديدية وما اشبه ميزان الاشياء المادية ، وهكذا .

(لفكرنا بدايعا قدانتجا) اى انتج سبحانه امورا بديعة ظريفة لفكرنا ، فان وصول الفكر الى النتائج الجميلة الحسنة انما هو بلطفه سبحانه .

(وعقلنا بنوره) سبحانه (قد اججا) اججه بمعنى اضائه اى انار عقلنا بنوره المقدسة ، بان وهب لعقولنا نوراً فاستنار بذلك النور عقلنا .

صلى على الناطق بالصواب منطق حق فيصل الخطاب
وآله مناطق البروج من شمس الحقيقة بها الحق وزن
وبعد فالمدعو هادي المهدي الى موازين الهداة يهدي

(صلى) خبر بمعنى الانشاء ، اى اللهم صل (على الناطق بالصواب) فان نطق الرسول كان بالصواب لابالخطأ .

(منطق حق) بدل عن الصواب ، فان نطقه صلى الله عليه وآله وسلم كان منطق حق يطابق الواقع ، ولايخالفه .

(فيصل الخطاب) اى ان نطق الرسول كان خطابا فاصلا بين الحق والباطل ، مثلا اذا قال : « للذكر مثل حظ الانثيين » كان كلامه فاصلا بين الحق الذى هو ان للذكر ضعف الانثى ، وبين الباطل الذى ان يكون له مثل مالها اولها ازيد مماله مثلا .

(و) صل على (آله) الائمة الاطهار وسيدة النساء فاطمة الطاهرة (مناطق البروج) فكما ان منطقة البروج فى السماء مدار للشمس كذلك كل فرد من المعصومين من آله صلى الله عليه وآله وسلم مدار للانوار والحقائق المنتشرة (من شمس الحقيقة) اذ اشراق الحقيقة انما يكون بهم عليهم السلام ، و(بها) اى بهذه المناطق الذين هم الائمة (الحق وزن) لانهم ميزان الحق فكلما صدر عنهم من فعل اوقول اوتقرير فهو حق، وما سواه باطل، ولايخفى مافى هذه الابيات من براعة الاستهلال .

(وبعد) اصله اما بعد الحمد والصلاة (فالمدعو هادى) فان المؤلف هو الحاج المولى هادى السبزوارى قدس سره (المهدى) صفة له، لان الله تعالى هداه الى الاسلام والولاء للائمة الاطهار .

(الى موازين الهداة) اى الموازين التى وضعها الهادون من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

قال تعالوا طالبي الايقان ... اتل عليكم حكمة الميزان

من منطق عيونــه خرارة ... واردهــا قريحــة طيــارة

راء لنور في الطريق كاف ... لم يتكــاده صعود قــاف

(يهدى)فان المؤلف يهدى الناس الى الاسلام والايمان، وهما ميزان جعله الرسول والائمة عليهم السلام ، لوزن الحقائق .

(قال) اى المدعو بالهادى (تعالوا) يا(طالبي الايقان) اى طلاب اليقين ، دونالشك والضن والوهم .

(اتل عليكم) اى تعالوا ، لاقرء على اسماعكم (حكمة الميزان) اى قسم الميزان ـ وهو المنطق ـ منقسمي الحكمة فانالحكمة ـ وهيالعلم باحوال اعيان الموجودات علىماهيعليهفي نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ـ تنقسم الى قسمين : منطق ، وحكمة ـ اصطلاحية ـ

(من منطق) بيان حكمة الميزان (عيونه) تشبيه لمعلومات المنطق بالعيون التي تجرى فتروى عن العطش ، وهكذا عيون المنطق تروى عن الجهل .

(خرارة) اى كثيرة الجريان مع الصوت، وخرير الماء صوته .

(واردها) اى التي ترد هذه العيون .

(قريحة) هي الذهن الذى يقترح ويبدع المطالب .

(طيارة) فتطير في سماء الافكار ، وهذا تشبيه بالطائر الذى يرد العين ، فاذا ارتوى طار الى آفاق السماء .

(راء) صفة لـ «واردها» اى ان الذى يرد عيون المنطق ، من الفكر الانساني يرى(لنور في الطريق) للوصول الى النتائج الصحيحة .

(كاف) فان العلم الذى يحصله العالم بالمنطق كاف ، لان يرى به النتائج

به انطوا الزمان والمكان له — وعصمة من عثرة للعاقلة
يبدو جناحا العقل عن لاهوت — يأوى لاوج القدس من ناسوت
ينتفع الكل بذى الموائد — من ذى البحار غرر الفرائد

الصحيحة ، وحيث ان الذهن حينئذ يكون متنورا لايشق عليه الوصول الى اصعب النتائج العلمية فـ (لم يتكاده) اى لم يصعب عليه (صعود قاف) هو جبل عظيم يصعب صعوده ، وهذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس .

(به) اى بسبب هذا المنطق (انطوا الزمان والمكان له) اى لمن ورد المنطق وتعلمه، ومعنى انطواء الزمان والمكان، ان المعلومات المنطقية لاتخص بزمان خاص ومكان معين ، بل معلوماته حقيقية تحكم فى كل زمان ومكان ، فمثلا قولهم : الضدان لايجتمعان ، حكم عام فى كل زمان ومكان (و) به اى بسبب المنطق (عصمة) وحفظ (من عثرة) واشتباه (للعاقلة) اى القوة العاقلة فأن المنطق يحفظ القوة العاقلة من الاشتباه والغلط ، وبه (يبدو) اى يظهر (جناحا العقل) وهما العلم والعمل (عن لاهوت) اى ان المنطق يسبب ان ينمو عقل الانسان نموا من جنس الحقائق، لامن جنس الماديات ، اذ بالمنطق يعلم الانسان ، واذا علم عمل ، فـ (يأوى) العقل ، ويأخذ المأوى والمنزل .

(لاوج القدس) اى اعلى مراتب الطهارة والنزاهة ، فان العالم العامل ، فى ارفع درجات الطهارة والنزاهة .

(من ناسوت) اى من عالم المادة ، ولاهوت وناسوت، مشتقان من « الاله » و « الانسان » كنى بهما عن السمو العقلى ، والانحطاط المادى .

(ينتفع الكل) اى كل انسان (بذى الموائد) اى الموائد المنطقية ، وهذا تشبيه لمطالب المنطق بالموائد المأكوله. لانهذه سبب شبع العقل ، كما ان المائدة

هذا هو القسطاس مستقيمـا   ويؤزن الديـن بـه قويمـا

تـلازم تعانـد تعـادل   من اصغر اوسط اكبر جلى

سبب شبع الجسم .

(من ذى البحار) المنطقيه (غرر الفرائد) جمع فريدة ، وهى الدرة القيمة التى لامثل لها ، وغرتها احسنها ، لانها تغر الانسان وتبهره، والمعنى: الموائد التى هى غرر الفرائد من ذى البحار ، وفيه تشبيه المنطق بالبحار .

(هذا) المنطق الذى نحن بصدد تحريره الان (هو القسطاس) اى الميزان (مستقيماً) لاانحراف فيه ، فان الميزان قد يعرضه الخلل فلايوزن به الشىء ، قال سبحانه : « وزنوا بالقسطاس المستقيم » .

(ويوزن الدين به) اى بهذا القسطاس (قويما) حال عن الدين ومعنى وزن الدين انه يعرف بالمنطق ـ المودوع فى الانسان من قبل الخالق ، وانما المنطق التأليفى كتابة لذلك المنطق الفطرى ـ صحة الادلة وفسادها .

(تلازم) فى القياس الاستثنائى الاتصال نحو انكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسولا ، فعلى عليه السلام خليفته لكنه رسول فهو خليفة له .

(تعاند) فى القياس الاستثنائى الانفصالى نحو انكان الله ربا فليس له شريك لكنه رب فليس له شريك .

(تعادل) فى القياس الاقترانى نحو العالم مصنوع وكل مصنوع لابد له من صانع فالعالم لابد له من صانع ، وانما يعبر عن الاول بالاستثنائىالتلازمى لاشتماله على كلمة «لكن» التىهى اداةالاستثناء وللتلازم بينالمقدم والتالى، ويعبر عنالثانى بالتعاندللمعاندة بينالمقدم والتالى، ويعبر عنالثالث بالاقترانى، لان النتيجةموجودة فى الصغرى والكبرى مقترنة بهما .

حررت فيه للسعاة السفرة صحيفة منيفة مطهرة
سميتها اللئالى المنتظمة زينة سمع القلب من ذيمكرمة
فها اغوص فى بحار المنطق لاقتنى بعون خير منطق

(من اصغر) وهو المبتدء فى النتيجه المشتملة عليه الجملة الأولى نحو «العالم» فى المثال (اكبر) وهو الخبر فى النتيجة المشتملة عليه الجملة الثانية نحو « لابد له من مصنوع » فى المثال (اوسط) وهو المتكرر فى الجملتين نحو «مصنوع» (جلى) اى واضح ظاهر ، وقوله « تلازم » بدل تفصيلى من ضمير « به » اى ان هذه القسطاس الذى يوزن به الدين انما هو عبارة عن القياسين الأستثنائى ـ بكلاشقيه ـ والاقترانى وذلك انما يجلو ويظهر من الاصغر والاكبر والأوسط .

(حررت فيه) اى فى المنطق، والتحرير الكتابة بدون زيادة ونقصان (للسعاة) جمع ساعى (السفرة) الذين يسعون للسفر الى الكمالات الربانية .

(صحيفة منيفة) اى عالية رفيعة (مطهرة) من الخرافات، فان الأنسان اذاراجع اقسام المنطق القديمة والحديثة يرى الاعوجاج فيها دون هذا المنطق الذى اسس على الفطرة .

(سمينها اللئالى) جمع لؤلؤ (المنتظمة) التى نظمت فى خيط وذلك اقرب الى الاستفادة من اللئالى ، فليست منتشرة مبعثرة .

(زينة سمع القلب) والمراد بسمع القلب القوة التى بها يدرك الأنسان الحسن من المسموعات من القبيح منها (من) الشخص (ذى مكرمة) وفضيلة ، وقوله : «زينة» صفة للئالى ، فكما ان اللئالى تزين الاذن كذلك المنطق يزين سمع القلب .

(فها) «ها» للتنبيه (اغوص) الغائص هو الذى يدخل البحر بقصد اخراج اللؤلؤ .

(فى بحار المنطق) فكان كل بحث من ابحاث المنطق بحر .

(لاقتنى) اقتناء الشيء اتخاذه ، اى اخذ اللئالى .

(بعون خير منطق) فانه سبحانه خير من ينطق الانسان، وغيره انما يكون منطقا مجازا ، مثل «خير الخالقين» .

المقدمة

قانـون الى يقى رعايتـه عن خطأ الفكر وهذا غايته

المقدمة

(قانون) هو المسطرة التى توضع بها علامات الاسطر فى الورق لئلاينحرف الخط (الى) اى منسوب الى الآلة ، فان المنطق آلة الفهم (يقى رعايته) اى يحفظ الانسان ، اذا روعى ذاك القانـون .

(عن خطأ الفكر) كما ان النحو يحفظ عن خطأ اللسان ، (وهذا) اى الوقايه عن الخطأ فى الفكر .

(غايته) اى غاية المنطق، والمقصود منه، وقوله «قانون» خبر مبتدء محذوف، اى ان المنطق: قانون الى ، فقوله «قانون الى» تعريف للمنطق ، وقوله «يقى رعايته عن خطأ الفكر» غاية المنطق ، واما موضوع المنطق فقد اشار اليه بقوله .

وموصـــل التصور معـــرف والحكم حجة فموضوعاً قفوا
ألفـه الحكيـم رسطـاليس ميراث ذى القرنين القديس
والملهـم المبتدع القديـم حـــق عليم منه عظيـــم

(وموصل التصور معرف) اى ان الشيء الذى يوصل الانسان الى التصور المجهول، نحو «حيوان ناطق» الموصل للانسان الى تصور حقيقة «الانسان» يسمى «معرفا» لانه يعرف الشيء المجهول .

(و) موصل (الحكم) اىالشيء الذى يوصل الانسان الىالتصديق المجهول ـ ويسمى التصديق المجهول «حكما» ـ (حجة) اى يسمى «حجة» نحو «العالم متغير، وكل متغير حادث» الموصل للانسان الى الشيءالذىكان مجهولاً لديه،وهو « العالم حادث »(فموضوعاً قفوا) اى اطلعوا على موضوع المنطق ، فانه المعرف والحجة .

وحيث ذكر تعريف المنطق وغايته وموضوعه بين مؤلفه الاول فقال : (الفه الحكيم رسطاليس) فان ارسطاليس هو المؤلف للمنطق على المشهور ، وحيث ان الكلمة غير عربية جاز اسقاط «الألف» من اسم «ارسطاليس» .

(ميراث ذى القرنين) فان ذاالقرنين هو الذى امر ارسطاليس بكتابة المنطق حفظا للناس عن الانحراف فى الفكر المنتهى الى الانحراف فى العمل .

(القديس) صفة ذى القرنين، ورفعه على القطع عن الصفية، وانما كانمقدساً حيث كان يعمل حسب الشريعة ،كما يظهر من القرآن الحكيم والسنة المطهرة .

(والملهم) للمنطق هو (المبتدع) المخترع للاشياء والافكار كلها (القديم) فان الحادث لايكون الامن القديم .

(حق عليم) بالأشياء (منه عظيم) فقد منح الانسان كلما يحتاج اليه فى دنياه وآخرته ، ومن الممكن ان يكون «حق» خبر «الملهم» فالمبتدع والقديم صفتان له

والبحث عن موصل او مقدمة تصديقاً أو تصوراً قد قسمه
فتسعة ابوابه فاستبصر عن الموصل للتصور
باب الحدود والرسوم قدجى باب المقدمات ايساغوجى

قبل مجيء الخبر ، وبعد ذكر الامور الاربعة المهمة التعريف والغاية والموضوع والمؤلف شرع فى قسمة ابواب المنطق وهى تسعة ، لان البحث اماعن الهيئةوهى اربعة ، واما عن المادة وهى خمسة ، اماالهيئة فهى الموصل التصوري والمقدمات له والموصل التصديقى والمقدمات له .

ولذا قال : (والبحث) فى المنطق (عن موصل) الى الشى المجهول (او) عن (مقدمة) لذلك الموصل .

(تصديقاً اوتصوراً قد قسمه) اى قسم المنطق الى تصديق والى تصور .

وحيث كان من المعلوم ان مادة القياس تنقسم الى خمسة اقسام على مايأتى تفصيله، جاء المصنف بفاء التفريع بقوله : (فتسعة ابوابه) اى ابواب المنطق ،وذلك بعد ضم الاربعة المذكورة الى الخمسة المعلومة .

(فاستبصر) اى اعلم وتبصر .

الاول (بحث عن الموصل للتصور) اىالتصور المعلوم الموصل الىالتصور المجهول ، وهو (باب الحدود والرسوم قد جىء) قال فى التهذيب : « التعريف بالفصل القريب « حد » وبالخاصة « رسم » فانكانا مع الجنس القريب فتام ، والا فناقص» فمثلا « الحيوان ناطق » المعلوم الموصل الى معرفة « الانسان » المجهول يسمى حداً ، لانه موصل تصورى .

والثانى: (باب المقدمات) للموصل التصورى وهو الكليات الخمس «الجنس» و«النوع» و «الفصل» و «الخاصة» و «العرض العام» ويسمى الكليات الخمس فى لغة يونان ـ (ايساغوجى) .

ومبدء الموصل تصديقاً رعى — باب القضايا والعقود قددعى
ذا ما يقال بارى ارميناس — صورى بحث الموصل قياس
بالبحث عن مدته الباب قسم — وبسم خمس من صناعات وسم

الثالث : (ومبدء الموصل تصديقاً) اى مقدمات الموصل التصديقى (رعى) اى لوحظ .

(باب القضايا والعقود قددعى) فأن مباحث القضاء ـ والعقود عبارة اخرى عنها ـ هى مبحث مقدمة الموصل التصديقى ، كالضرورية والممكنة والمطلقة وما اشبـه .

(ذا) المبحث ـ اى مقدمة الموصل التصديقى (مايقال) لـه (بارى ارميناس) فى لغة يونان .

والرابع : مبحث الموصل التصديقى ، وهو « القياس » باشكاله الاربعة فى الاقترانى ، واقسامه الاتية فى الاستثنائى ، وحيث ان للقياس صورة ـ هى الاشكال الاربعة ـ ومادة لانه يتركب ، اما من المعلوم او من المظنون اوما اشبه ذلك مما سيـأتى .

قال المصنف: (صورى بحث الموصل قياس) اى ان القياس وهو رابع مباحث المنطق ـ التسعة ـ موصل تصديقى ، ولكن صورته، لامادته ، فان مادته ليست داخلة فى هذا المبحث ، وانما فى مبحث الصناعات الخمس .

(بالبحث عن مدته) اى مادة القياس (الباب قسم) اى قسم الباب فى مبحث مادة القياس الى اقسام ـ ولم يذكر تعداد الاقسام لانها تعرف من الشطر الثانى .

(وبسم خمس من صناعات وسم) اى علم ـ من العلامة ـ هذه الاقسام المرتبطة بمادة القياس باسم «الصناعات الخمس » وهى البرهان والجدل والشعر والخطابة والسفسطة ، وبهذا يكمل مباحث المنطق الى تسعة اقسام وبعض زادوا قسماً عاشرا

الارتسامى من ادراك الحجا   امـا تصور يكون ساذجـا
أو هو تصديق هو الحكم فقط   ومن يركبه فيركب الشطط
كل ضرورى وكسبى وذا   من الضرورى بفكر اخذا

وهو مبحث الالفاظ ، وبعضهم جعلوا هذا الباب مقدمة ، لابابا برأسه، ولامشاحةفى الاصطلاح ، وانكان الثانى اولى ، ولذا اختاره المصنف .

« فصل فى تقسيم العلم الى التصور والتصديق »

علم الانسان بالاشياء ينقسم الى «تصور» هو ادراك مالانسبةله، كادراك «صورة زيد» و « حموضة الاترج » وهكذا والى « تصديق » هـو ادراك النسبة كادراك «ان زيدا قائم» .

(الارتسامى) اى الصورة المرتسمة والمنقوشة من الشىء فى النفس (من ادراك الحجا) اى من ادراك العقل ، وجعلا «من» بيانية اولى .

(اما تصور يكون ساذجا) اى بسيطا بدون نسبة وحكم ـ كالمثالين ـ .

(اوهو) اى الادراك الارتسامى (تصديق) و (هو الحكم) والاذعان (فقط) لاان التصديق مركب من موضوع ومحمول ونسبة وحكم ،كما قال بعض .

(ومن يركبه) اى يجعله مركبا ، كالفخر الرازى (فيركب الشطط) ويقول باطلا ، يقال ركب الشطط اذا قال الباطل ، تشبيها لـه بالراكب على الدابة ، فان المشهور ان ماعدا «الحكم» شروط للتصديق ، لااجزاء له .

(كل) من التصور والتصديق ، ينقسم الى قسمين (ضرورى) لايحتاج الى نظر وفكر نحو « النار حارة » فى التصديق، و«النار» فى التصور (وكسبى)يحتاج الىاعمال فكر وروية والكتاب نحو «العالـم حادث» فى التصديق ،و«حقيقة الجن»

والفكر حركة الى المبادى   ومن مبادى الى المراد
ثم المبادى خصة شركية   تصورية وتصديقية

فى التصور (وذا) الكسبى من كل واحد منهما .

(من الضرورى) من نفس ذلك القسم (بفكر اخذا) فان التصور الضرورى يكون موجبا للعلم بالتصور النظرى ، وكذا التصديق الضرورى يوصل الأنسان الى التصديق النظرى .

(والفكر) عبارةعن التفات الشخص من مقصوده المجهول «كالانسان» مثلا الذى يجهل حقيقته الى المبادىء المعلومة «كالحيوان الناطق» ثم يلتفت الشخص ثانيا من المبادىء المعلومة الى ذلك الشىء المجهول فيصير معلوما لديه، فهو (حركة) للذهن (الى المبادى) المعلومة .

(ومن مبادىء الى المراد) وهذا امر بديهى لايحتاج الى الدليل، اذيتوجه الدهن اولا الى الشىء فاذا جهله توجه الى مايمكن انيكون مقدمة لمعرفة ماجهله، فاذا عرف المقدمات رجع الى المجهول ، فيعلمه، وحيث جرى ذكر «المبادىء» اراد بيانها .

« فصل المبادىء على اقسام »

(ثم المبادى) المتوقف عليها معرفة المجهولات تنقسم الى اقسام :

الاول : انها (خصة شركية) اى اما خاصة كالفصل والخاصة فى التصورات، وكالتصديقات المعلومة التى خاصة ببعض القضايا نحو هذا ابن زيد وابناء زيد شجعان فهذا شجاع فى التصديقات .

واما عامة مشتركة كالأجناس والاعراض العامة فى التصورات ، ومثل ان

علميـة ظنيـة وهميـة تسلميـة وتـخيليـة
ثـم مبـاد هى بينات فهى علـوم متعارفـات
وان مع النكرة والعناد مصادرات سم ذى المبـاد
وان اخذتهـا مسلمـات كانت هى الاصول موضوعات

النقيضين لايجتمعان ولايرتفعان فى التصديقات ، فان هذه القضية تسرى فى كثير من الموارد ويستنتج منها كثير من المسائل وقوله : « خصة » مخفف « خاصة » .

الثانى : انها (تصورية وتصديقية) فبعض المبادىء تصورية كالمعرف وبعضها تصديقية كالحجة وقد عرفت مثالهما من التقسيم السابق.

الثالث : ان المبادى تنقسم بحسب الصناعات الخمس التى هى مادة القضايا الى (علمية) وهى اليقينية التى لاتحتاج الى الاكتساب لكونها ضرورية او انها كسبية منتهية الى ضرورية مما يكون مادة البرهان (ظنية) وهى مادة الخطابة (وهمية) وهى مادة المغالطة .

(تسلمية) بتسليمها الخصم وهى مادة الجدل (وتخييلية) وهى مادة الشعر.

الرابع: انهاتنقسم الى العلوم المتعارفة ، والمصادرة والأصول الموضوعة

(ثم مبادىء هى بينات) بديهيات لايمكن انكارها.

(فهى) تسمى بـ (علوم متعارفات) لتعارفها لدى الكل بدون الانكار .

(وان) كانت (مع النكرة) اى الانكار من الطرف المقابل (والعناد) فهو يعاند فى قبولها .

(مصادرات سم ذى المبادي) اىسم تلك المبادى بالمصادرات .

(وان اخذتها مسلمات) فمن القاها عليك قبلت منه على انها مسلمة .

(كانت هى) تسمى (الاصول موضوعات) اى اصول موضوعة قد وضعت

بدون انكار .

ثم ان المقدمة الواحدة يمكن ان تكون من الاصول المتعارفة عند شخص ، ومن المصادرات عند آخر ، اما العلوم المتعارفة فهى عند الكل الاالسفسطى الذى لايعترف بحقيقة .

« فصل فى مباحث الالفاظ »

وقد تقدم ان بعضهم عد هذا المبحث باباً برأسه حتى يكون ابواب المنطق عشـرة .

اعلم ان حاجة المنطقى الى اللفظ من ناحيتين :

الأولى : ناحية الاصطلاحات فلعلهم المنطق اصطلاحات خاصة به ، فاذا لم يعرف المتعلم تلك الاصطلاحات لايمكنه انيعرف المنطق،نحو اصطلاحهم فىالكلى والجزئى والمعرف والحجة وماشابه ذلك .

الثانية: من جهة ان لكل معنى من المعانى وحقيقة من الحقائق اربع مراتب من الوجود، الوجود فى العين كالشمس الخارجية فى السماء، والوجود فى الذهن كالشمس الكائنة فى ذهن الانسان ، والوجود فى اللفظ ،كما اذا تلفظ الانسان بلفظة «الشمس» والوجود فىالكتابة ،كما اذاكتب الكاتب لفظة «الشمس»، وكثيرا مايقع الاشتباه بسبب هذا الاشتراك ، مثلا يقال ان الشمس حارة، فهذه الشمس الموجودة في الكتابة لابد وان تبعث الحرارة ، فاللازم ان يعرف المنطقى الالفاظ حتى لايقع فى مثل هذهالاشتباهات، اذاعرفت ذلك نقول:اللازم على المنطقي انينظر الىاللفظ

اذفي وجودات الامور رابطه   يرشدكـم صناعة المغالطه
وتلك عينى وذهنى طبع   ثمت لفظى وكتبى وضع
فلازم للفيلسوف المنطقى   ان ينظر اللفظ بوجه مطلق

بوجه مطلق فلاينساق الى بعض خصوصيات اللفظ التى لاترتبط بالمعاني ، اذ شأن المنطقى المعنى دون اللفظ .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (اذفي وجوادات الامور رابطـه) « اذ » متعلق بـ « لازم » الاتى فى الشعر الثالث ، اى لازم للمنطقى النظر الى اللفظ بوجه مطلق لان فى وجودات الامور رابطة ، فلكل امر من الامور وجودات اربعة ـ كما تقدم ـ وهذه الوجودات ترتبط بعضها ببعض .

ثم استدل على الارتباط فى وجودات كل امر بقوله:(يرشدكم صناعةالمغالطه) فانهـا تـدل على الارتباط بين الوجودات الاربعـة ، اذ المغالط ينتهى اشتراك هذه الوجودات فى الدلالةعلى حقيقة واحدةلايقاعه الناس فىالغلط. فيقول مثلا «كلامك احلى من العسل ولذايحط الذباب على شفتك » فانه استغل لفظ الحلاوة التى هى حلاوة نفسية ليثبتبها الحلاوة الخارجية الجالبة للذباب ، قال السعدى :

من نـه شعرى بتوانم بنويسم كه مگس
ندهد مهلت از بسكه سخن شيرين است

(وتلك) الوجودات وجود (عينى) فى الخارج (و) وجود (ذهنىطبع) فان الوجود الذهنى طبعى لايحتاج الى الوضـع .

(ثمت) اى بعد هذين الوجودين : وجود (لفظى) فى عالم الالفاظ (و) وجود (كتبى وضـع) فان هذين الوجودين بالوضـع ، فـان الواضـع وضـع لـفظ « الشمس » وهيكل كتابتها ، ولذا يختلف اللفظ والكتب باختلاف اللغات .

(فلازم للفيلسوف)كلمة يونانية بمعنى محب الحكمة، و « لازم » متعلق بـ

وفى الافــادة والاستفاده يلزم لفظ شارح مــراده

« اذ » المتقدم في الشعر الاول .

(المنطقى ، ان ينظر اللفظ بوجه مطلق) لابوجه مقيد بمزايا لغة دون لغة ، اذ المنطقى لاربط له باللغات ، وانما بالمعانى ، فاللازم ان يراعى المعنى في اى لغة كان وباى لفظ ادى وهذا بخلاف اهل البلاغة فانهم يراعون الالفاظ .

ثم اشار المصنف الى الناحيةالاولى من ناحيتى احتياج المنطقى الى اللفظ بقوله : (وفى الافادة) للغير كافادة المعلم للمتعلم (والاستفاده) من الغير كاستفادة المتعلم من المعلم .

(يلزم لفظشارح مراده) اىيحتاج المنطقى الىاللفظليشرح مراده ومقصوده اذ المعانى لاتودى الا بالقوالب لفظا كانت تلك القوالب او اشارة اوكتابة .

« فصل فى الدلالات »

الدلالة على قسمين : جلية هى دلالة المنطوق ، وخفية هى دلالة المفهوم ، مثلا قولنا ان جائكزيد فاكرمه ، يدل على وجوب اكرامه ان جاء،بالدلالة الجلية ، ويدل علىعدم اكرامه انلم يجىء بالدلالة ثمالدلالةالخفية الجلية علىاقسام ثلاثة : عقلية ، ووضعية ، وطبيعية ، وكل منها ، امــا لفظيــة او غير لفظية ، فـالعقلية اللفظية كدلالة « اللفظ » على وجود اللافظ ، والعقلية غير اللفظية كدلالة « الدخان » على النار ، والوضعية اللفظية كدلالة « زيد » على هيكله والوضعية غير اللفظية كدلالـة « النصب » على مقادير الفراسخ والاميال ، والطبيعية اللفظية كدلالة « اح اح » على الم الصدر ، والطبيعية غير اللفظية كدلالة « سرعة النبض » على الحمى، والمعتبر من هذه الدلالة الستة عند اهل المحاورة الدلالة الوضعية اللفظية .

من طرق الدلالة الجليه   اعتبر اللفظية الوضعيه
دلالة اللفظ هى المطابقة   حيث على تمام معنى وافقه
وما على الجزء تضمناً وسم   وخارج المعنى التزام انلزم

ولذا قال المصنف :(من طرق الدلالة الجليه) لاالخفية التىلاكلام لنا فيها، وانما يتكلم حولها اهل البلاغة وعلم الاصول .

(اعتبر اللفظية الوضعيه) لانها الغالب فى طريق الافادة والاستفادة .

ثم ان الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاثة اقسام : مطابقة هى دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له كدلالة « الانسان » على الهيكل الخارجى ، وتضمن هى دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له كدلالة « الانسان » على « الحيوان » فانه جزء معنى « الانسان » اذ الانسان مركب من « الحيوان » و« الناطق ».

والتزام هى دلالة اللفظ على خارج المعنى اللازم للمعنى نحو دلالة«الانسان» على « قابلية العلم » فانك اذا تلفظت بلفظ الانسان جاء فى ذهن السامع« انه شيء قابل لان يتعلم » فهذا الذى جاء فى ذهن السامع ليس معنى «الانسان» ولاجزء معناه ،وانما هو خارج عن المعنى ، ولكنه لازم له ـ ولذا جاء فى ذهن السامع .

والى هذا اشار بقوله : (دلالة اللفظ) الموضوع (هى المطابقة) وانما تسمى بالمطابقة (حيث) اى فى حين ماكانت الدلالة (على تمام معنى وافقه) اى وافق ذلك المعنى اللفظ .

(وما) اى الدلالة التى كانت (على الجزء) للمعنى (تضمناوسم) اى سمى به « التضمن » .

(و) ماعلى (خارج المعنى)دل (التزام) ولكن يشترط فى الالتزام ان يكون لازما عقلا اوعرفا للمعنى .

والى هذا اشار بقوله : (ان لزم) والا فليس كل لازم للمعنى يسمى «التزاما»،

واستلزما الاولى بلاعكس كما بينهما بالذات لا تلازما
واللفظ في معناه حيث استعملا حقيقة ثم المجاز قابلا

ثم انه لايمكن تحقق « التضمن » او « الالتزام » بدون « المطابقة » ، اذ جزء المعنى ولازم المعنى يتوقفان على وجود المعنى ولاعكس ، اذ تحقق « المطابقة » لايتوقف على احدهما، فانه يمكن ان يكون للفظ «معنى» وليس لذات المعنى جزء او خارج لازم .

والى هذا اشار بقوله : (واستلزما) اى التضمن والالتـزام (الاولـى) اى المطابقة (بلاعكس) فالمطابقة لاتحتاج اليهما (كما) ان (بينهما) اى بين التضمن والالتزام (بالذات) اى بالنظر الى ذاتها (لاتلازما) فيمكن ان يكون «تضمن» بدون « التزام » اوان يكون « التزام » بدون « تضمن » .

« فصل في اصطلاحات لفظية »

(واللفظ) الموضوع (في معناه حيث استعملا)كاستعمال الأسد في الحيوان المفترس .

(حقيقة) سميت بهذا الاسم ، لانه حقه ، اذحق اللفظ ان يستعمل فـي معناه الموضوع له (ثم المجاز قابلا) اى مقابل للحقيقة، لانه عبارة عن استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له،كاستعمال « الأسد » في الرجل الشجاع .

ثم انه لابد للمجاز من علاقة اى خصوصية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى، وتلك العلاقة هي التي تصحح استعمال اللفظ في غير معناه فانكانت تلك العلاقة المشابهة الكائنة بين المعنيين كمشابهة الرجل الشجاع بالأسد في الشجاعة ، سمي هذا الاستعمال « استعارة » لانه اعير اللفظ لغير معناه ، وانكانت العلاقة غير المشابهة ، سمي بـ « المجاز المرسل » لانه اطلق وارسل ، بدون شباهة .

للشبه استعارة وان قرن علاقة اخرى فمرسل قمن
واللفظ ان وحد والمعنى كثر مشترك ترادف عكسا ظهر
بالوضع تخصيصى او تخصصى لمعنى آخر مع التخلصى

والى هذا اشار المصنف بقوله : فانكان الاستعمال المجازى (للشبهه) اى المشابهة (استعارة) تسمى (وان قرن) الاستعمال بـ (علاقة اخرى) غير المشابهة .

(فـ) اسمه مجاز (مرسل) وهو بهذا الاسم (قمن) اى حقيق، والعلاقات كثيرة انهاها بعضهم الى ثلاثين، كالحال والمحل،تقول «جرى الميزاب» مع انه انما جرى الماء الكائن فى الميزاب ، الى غيرها مما هو مذكور فى علم البلاغة .

(واللفظ ان وحد) اى كان واحداً وضعا .

(والمعنى كثر) بان كان اثنين فما فوق ، فهو (مشترك) كالعين المشتركة بين الجارية والباصرة وغيرهما ، وهذا هو المشترك اللفظى ، اماالمشترك المعنوى فهو اللفظ الذى كان له معنى واحد ولذلك المعنى مشترك بين مصاديق كالامر الذى معناه الطلب ، والطلب مشترك بين الواجب والندب ـ على قول ـ .

(ترادف عكسا ظهر) وهو ماكان المعنى واحداً واللفظ اثنان فمافوق، كالانسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق .

هذا واما الامر (بالوضع) فنقول انه ينقسم الى قسمين (تخصيصى) وهو ان يقول الواضع وضعت اللفظ الفلانى للمعنى الفلانى (او تخصصى) وهو ان يكثر استعمال اللفظ فى معنى حتى يختص به ويصير حقيقة فيه لدى الاستعمال ولايفرق فى هذين القسمين ان يكون المعنى الموضوع له اولا اوثانيا .

واذا استعمل اللفظ (لمعنى آخر) ثان فهو على قسمين لانه انكان (مع التخلص) والهجرة .

عن اول فاللفظ منقول نسب　　لناقل عام وخاص فارتقب
مركب مادل جزئه على　　جزء لمعناه ومفرد جلى
خلفافكلمة اذا المعنى استقل　　بهيئة منه على الزمان دل

(عن اول) بان ترك الاستعمال فى المعنى الأول (فاللفظ منقول) ومثلو لذلك بالصلاة التي كان معناها لغة الدعاء ثم استعملت فى الأركان المخصوصة ، فى لسان الشرع والقارورة التى كان معناها مطلق مايستقرفيه الشيء، ثم استعملت فى الزجاج فى لسان الكل ، وان لم يكن مع التخلص عن الاول ،فانكان الاستعمال فى الثانى ايضاً حقيقة صار مشتركا والاكان حقيقة ومجازا .

ثم ان المنقول على قسمين فربما (نسب لناقل عام) كمثال القارورة .

(و) ربما نسب لناقل (خاص) كمثال الصلاة (فارتقب) لئلايشتبه عليك الامر.

« فصل فى المفرد والمركب »

(مركب مادل جزئه على جزء لمعناه) كالحيوان الناطق الذى يدل كل جزء منه على جزء لمعناه .

(ومفرد جلى) اى ظهر (خلفا) اى خلافا للمفرد فهو الذى لايدل جزء لفظه على جزء معناه نحو «زيد» فانه لايدل «ز» على يده و «ى» على رأسه ، مثلا .

ثم المفرد على ثلاثة اقسام اسم وفعل وحرف ، وفى اصطلاح اهل المنطق اسم وكلمة واداة .

(ف) المفرد (كلمة اذا المعنى) للمفرد (استقل) بان دل على معنى فى نفسه و (بهيئة منه على الزمان دل) فان للفعل مادة هى «ن ص ر» مثلا وهيئة هى هيئة «فعل، ويفعل، وافعل» فالمادة تدل على المعنى، والهيئة تدل على الزمان ـ على قول مشهور ـ

ان لم يدل اسم ومعنى ماستقل فلفظه سم اداة مثل هل
وما رأى الاديب فعلا ناقصا ففى القضايا هو ربط خالصاً
زمانى الاداة عند المنطقى بين اصطلاح الفرقتين فرق

و (ان) كان المفرد مستقلا فى معناه ولكنه (لم يدل) على الزمان فهو (اسم) مثل «زيد» و «دار» (و) ان كان للمفرد (معنى) ولكنه (ماستقل) بل كان المعنى فى غيره حتى اذالم يجىء ذلك الغير لم يدل على شىء قالوا فى مثال ذلك ان «الدار» عينية ، هى الجص اوالحجر وماشبه فى قولنا «دار جميلة» و «ابنية» فى قولنا «فى الدار زيد» و «فى» التى هى حرف جر انما يفيد الثانى، فمعنا «فى» انما يظهر عنداقترانه بـ «الدار»(فلفظه) اى لفظ ذلك المعنى الذى لااستقلال له (سم اداة) وفى اصطلاح اهل الادب «حرفا» (مثل هل) الذى هو حرف الاستفهام ، ثم الفعل على قسمين .

الاول : الافعال التامة التى تكتفى بالفاعل نحو «نصر» .

الثانى: الافعال الناقصة التى لابد لها من الخبر، نحو «كان، وصار» واخواتها.

(ومارأى الاديب) اى الفعل الذى اعتبره اهل الأدب (فعلا ناقصا) .

(ففى القضايا) اذا استعملت تلك الافعال الناقص، نحو «كان زيد قائما» (هو) اى ذلك الفعل الناقص (ربط) ورابطة تربط المبتدء بالخبر (خالصا) فليس لـ «كان» فى قبال «زيد» و «قائم» معنى وانما المعانى الخارجية الموجودة فى هذه الجملة ، هى معنى « زيد » ومعنى « قائم » فقط ، وانما « كان » يربط « قيام زيد » بالزمان السابق فقط .

ثم ان المنطقى كما يسمى «الافعال الناقصة» ربطاً كذلك يسميها (زمانى الاداة) اى الاداة الدالة ، على الزمان ، فله اسمان (عند المنطقى ، بين اصطلاح الفرقتين) اهل الادب الذين يسمونه «فعلاناقصا» واهل المنطق الذى يسمونه «ربطا واداة زمان» (فرق) ولاتخلط ، وحيث عرفت الاداة الزمانية ، فالربط والاداة .

غير الزمانى هى هو ونحوها   وقد اعارها لها اولو النهى
سم ثنائية ان ربط حذف   وهى ثلاثية ان ربط ثقف

(غير الزمانى) التى لاتدل على الزمان وانما هى لمجرد الربط هى (هى) و (هو ونحوها) مثل «هما وهم وهن».

(وقد اعارها) اى اعاروا «هى وهو ونحوها».

(لها) اى للاداة غير الزمانية (اولو النهى) اى اصحاب العقول الذين نقلوا المنطق من اليونانية الى العربية ، فانهم لم يجدوا فى لغة العرب، رابطة غير زمانية تقوم مقام «استين» فى اليونانية و «است» فى الفارسية ، والكسرة فى آخر الكلمة ، نحو «زيد شاعر» ولذا جائوا بـ «هى، وهو» فى مكان الرابطة: مع انها اسماء مستقلة، لا «حروف» وقد يذكر فى الرابطة غير الزمانية اسماء مشتقة من الأفعال الناقصة نحو «كائن» و «صائر» ونحوهما .

ثم ان الظاهر ان «الاعراب» فى آخر الكلمة هى الرابطة فى لغة العرب فحال «الرفع» فى «زيد قائم» حال الكسرة فى «زيد شاعر» فما استعاروها ليس فى محله ، وانما «هو» المتوسط فى الجملة فى قولنا «زيد هو قائم» مبتدء ثان ، يؤتى به لامر بلاغى ،كما حقق فى محله .

ثم انهم اصطلحوا على تسمية القضية التى ذكرت فيها الرابطة بـ « الثنائية » والتى حذفت فيها الرابطة بـ «الثلاثية» .

والى هذا اشار بقوله : (سم) القضية (ثنائية ان ربط حذف) لانها مشتملة على الموضوع والمحمول فقط .

(وهى) اى القضية (ثلاثية ان ربط ثقف) اى وجد ، وهناك اصطلاح آخر فـ « الثنائية » تقال للقضية التى محمولها الوجود المطلق نحو «الانسان موجود» و «الثلاثية» تقال للقضية التى محمولها شىء آخر نحو «زيد كاتب» .

كذا الثنائي والثلاثي مطلباً هل بسيط وهل قد ركبا
مفهوم اب شركة جزئي ومنه مالم يأبها كلي
من واجب المصداق او مما امتنع في العين او ممكنه ولم يقع

والى هذا اشار بقوله: (كذا الثنائي والثلاثي) من العقود والقضايا، وانما جئنا بـ « العقود » ليطابق لفظ «الثنائي» المذكور في المتن ، من حيث التذكير .

(مطلبا هل بسيط وهل قد ركباً) فانه يسئل بـ «هل» البسيطة عن اصل الوجود فيقال «هل زيد موجود» وبـ «هل» المركبة عن مزايا الوجود بعد العلم بكونه موجودا نحو «هل زيد كاتب» ، وقوله «مطلبا» خبر قوله «الثنائي والثلاثي» وانما سمي الاول بالثنائي لأن العقد مشتمل على الموضوع واصل الوجود، والثاني بالثلاثي لاشتماله على الموضوع واصل الوجود الرابط والمحمول .

« فصل في الكلي والجزئي »

(مفهوم اب شركة) اي ان المفهوم الذي يأبى ويمتنع فرض صدقه على كثيرين (جزئي) نحو «زيد» وسائر الاعلام .

(ومنه) اي من المفهوم (مالم يأبها) اي لايابى الشركة فيمكن صدقه على كثيرين .

(كلي) قال في التهذيب: «المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والافكلي» والكلي ستة اقسام :

الاول : (من واجب المصداق) فيمتنع عليه العدم كمفهوم واجب الوجود، فان هذا المفهوم ـ بماهو مفهوم ـ لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، وانما له مصداق واحد يمتنع ان يكثر في الخارج للزوم الخلف وانقلاب الواجب ممكنا ان تعدد

او واحد او اكثر قد وقعت   تناهت اولا كنفوس قدخلت

افراده كما برهن فى علم الكلام .

الثانى : (او مما امتنع) مصداقه (فى العين) والخارج وان لم يمتنع فى الذهن «كشريك البارى» فانه ممتنع والاانقلب شريك البارى غير شريك البارى ، لان التعدد ينافى كونه بارئا كما برهن فى علم الكلام .

الثالث: (اوممكنه) اى ممكن المصداق (ولم يقع) فرد منه فى الخارج كجبل من ياقوت مثلا .

الرابع: (او) ممكنه ووقع (واحد) فقط كشمس عالمنا هذا، بناءاً على كونها موضوعة للمفهوم الكلى لاعلماً لهذا الفرد ، والاكان داخلا فى الجزئى .

الخامس: (او اكثر قدوقعت) و (تناهت) بان يكون لها عددخاص كالكواكب السيارة ، بل وسائر المخلوقات ، فانهـا متناهية ، لما دل على امتناع وجود غير المتناهى .

السادس : (او) اكثر قد وقعت و (لا) تتناهى (ك) اوقات الجنة فانها غير متناهية فى طرف الانتهاء حسب عقيدتنا .

اما المثال بـ (نفوس قد خلت) اى النفوس الناطقة المجرد التى قد دخلت وتجردت عن المادة .

فيرد عليه اولا : عدم استقامة الدليل على عدم انتهائها .

وثانيا : عدم الدليل على تجردها ، وماذكروه من الادلة للامرين مدخولة .

« فصل فى المتواطى والمشكك »

الكلى انتساوى افراده كالانسان الذى يتساوى افراده الافى بعض مزاياالادخل

ومتـواط أو مشكك ثبت ان ساوت الافراد أو تفاوتت
بـاولويـة أو اقـدمية أو أزيديـة أو أكثريـة
وبالاشد ان تشاء قل بالاتم يجمعها الكمال والنقص الاعم

لها بحقيقته يسمى «متواطيا» وان تفاوتت افراده كالأمثلة الآتية يسمى بـ «المشكك».

(ومتواط اومشكك ثبت) الكلي ووجه التسمية تساوى اقدام الكلي بالنسبة الى افراده في المتواطي وان الأفراد المختلفة توجب شك الانسان هل هي من كلي واحد اومتعدد في المشكك .

(ان ساوت الأفراد) في المتواطي (او تفاوتت) فيالمشكك والمتفاوت اما (باولوية) وخلافها (او اقدمية) وآخرية ، وقد يمثل لهما بالوجود في الواجب والممكن .

(او ازيدية) وانقصية بان يكون الكلي في احدهما ازيد من الكلي في الآخر كالكم المتصل مثل الخط، فان الانسان اذا رأىالخط الذراعي والخط الألف ذراعي شكفي انهما هل داخلان تحت كلي واحد، كمايشك فيانههل يدخل وجود الواجب الاولى بالوجود ـ لكونه واجبا ـ والأقدم في الوجود لكونه السابق على وجود الممكنات ـ ووجود الممكن ، تحت كلي واحد ، والذي دل عليه الدليل انهماليسا حقيقة واحدة وانكان كل منهما يقال له «وجود» باعتبار كونه في الخارج .

(او اكثرية) واقلية بان يكون الكلي في احدهما اكثر من الكلي في الآخر كالكم المنفصل ، فان الانسان يشك في دخول كل من «الواحد» و « الألف » تحت كلي واحد .

(وبالاشد) والاضعف كالكيف وهوهيئة قارة لايقتضيالقسمة والنسبة كالبياض الضعيف والبياض الشديد (ان تشاء قل) عوض «الأشد» (بالاتم) والانقص ، فان البياض في القوى اتم من البياض في الضعيف وهذا يشمل العلة والمعلول ، فـان

بالعام والخاصى تشكيك قسم اذ هو ما فيه التفاوت علم
ان ما به التفاوت ايضاً غدا فعند ذا خاصى تشكيك بدا

الوجود فى الاول اتم من الوجود فى الثانى .

(بجمعها) اى يجمع هذه الاقسام الستة من المشكك (الكمال والنقص) فالكلى المشكك هو الذى يتفاوت افراده بالكمال والنقص (الاعم) الشامل للاقسام الستة ، لاالكمال والنقص الخاص بالمقدار المتصل ، فان الثانى من مصاديق الاعم كما لايخفى .

ثم ان التشكيك على قسمين :

الاول: التشكيك الخاص وهو الذى يكون التفاوت فى الافراد وبنفس الافراد بان يكون تفاوت فى نفس الحقيقة الموجودة فى الافراد ومثلوا لذلك بالوجود ، فان فى حقيقته درجات متفاضلة فى الكمال والنقص .

الثانى: التشكيك العام وهو الذى يكون التفاوت فى الافراد بامور زائدة خارجة لابنفس الحقيقة كافراد النور الشامل لنور الشمس ونور القمر وماشبه، فان التفاوت فيها فى وجودات هذه الانوار والافحقيقة النور الموجودة فى الجميع واحدة ،وانما يسمى هذا القسم عاما ، لان كون التفاوت فى الافراد ـ الذى هو مقوم لهذا القسم ـ شامل لهذا للقسم والقسم السابق الذى يكون التفاوت فى الافراد وبالافراد .

والى هذا التقسيم اشار بقوله : (بالعام والخاصي) والباء ـ للنسبة الى الخاص (تشكيك قسم) وانما سمى القسم الثانى عاما .

(اذ هو) اى المشكك (ما) اى كلى (فيه التفاوت علم) وهذا شامل للقسم الاول وغيره ، اى سواء كان التشكيك بنفس الحقيقة ام لا ؟

(ان) كان كلى (مابه التفاوت ايضا غدا) بان كان فيه التفاوت وبه التفاوت ايضاً .

مثل الزمان ان ما به افترق   متحد بنفس مـا بـه اتفق

(فعندذا) التحقق للتفاوتين (خاصى تشكيك بدا) اى ظهر ، لانه اخص من القسم الثانى .

ثم مثل المصنف للتشكيك الخاص بقوله : (مثل الزمان) الذى هو كم متصل غير قار (ان ما به افترق) بعض اجزائه على بعض ، بالتقدم والتاخر ، والطول والقصر .

(متحد بنفس مابه اتفق) فان الزمان فيه التقدم والتأخر ، وبه التقدم والتأخر ، اى ان سبب التقدم والتاخر ليس امراً خارجيا، وانما نفس الزمان بعضه مقدم وبعضه مؤخر ، وان شئت قلت تقدم كلشىء على شىء آخر ، انما هوبالزمان ، اما تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضه الأخر بنفسه .

« فصل فى النسب الاربع »

اعلم انه عند ملاحظة الكليين يكون بينهما احدى هذه النسب الأربع، وهى « التباين » و « التساوى » و « العموم المطلق » و « العموم مـن وجه » ، لانهمـا ان تفارقا كليا كان الاول نحو : « الانسان والحجر » تقول لاشىء من الانسان بحجر ولاشىء من الحجر بانسان ، وان تصادقـا كلياكان الثانى : نحو « الانسان والناطق » تقول كل انسان ناطق و كل ناطق انسان، وانكان احدهما اعم من الاخر،والاخراخص كان الثالث : نحو « الحيوان والانسان » تقول: كل انسان حيوان، وليس كل حيوان انسان ، وانكان كل واحد منهما اعم من الاخر من جهة واخص من الاخر من جهه اخرىكان الرابع نحو« الانسان والابيض » تقول : بعض الانسان ابيض ، وبعض الانسان ليس بابيض ، و بعض الابيض ليس بانسان .

وكل كليين قـد تفارقـا ... كليـاً التباين قـد لحقـا
ومع تصادق وكذا تساويـا ... ثـم النقيضان هنا تكافيا
وواحد مستوعبا ان صدقـا ... كان الاعم والاخص مطلقا
ذي النسبة الى النقيضين سرت ... لكن بعكس ما على العين جرت

قالوا ومرجع التباين الى سالبتين كليتين ، ومرجع التساوى الى موجبتين كليتين ، ومرجع العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها اخص وسالبة كلية موضوعها اخص ، ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية ، وسالبتين جزئيين ـ كما تقدم في الامثلة ـ .

(وكل كليين قد تفارقا كليا) بان لم يصدق شيء من احدهما على الآخر (التباين قد لحقا) فهما المتباينان .

(ومع تصادق)الكليين (كذا) اى كليا (تساويا) فهما المتساويان .

(ثم النقيضان هنا) اى في المتساويين (تكافيا) اى متساويان ايضا ، فكما بين الانسان والناطق « تساوى »كذلك بين«واللاانسان، واللاناطق» « فكل لاانسان لاناطق ، وكل لاناطق لاانسان » .

(وواحد) من الكليين (مستوعبا ان صد قا) اىكان صدقه على الكلي الآخر صدقا مستوعبا شاملا .

(كان) اىتحقق (الاعم والاخص مطلقا)فالكلي الصادق مستوعبا هوالاخص ـ كالانسان في المثال المتقدم ـ والكلي غير المستوعب هوالاعم ـ كالحيوان في المثال السابق ـ .

(ذى النسبة) التى هى العموم والخصوص المطلق (الى النقيضين)اى نقيضي الاعم والاخص مطلقا (سرت) فنقيض الاعم والاخص، ايضا اعم واخص .

من وجه الاعم والاخص ان　　من جانبين الصدق جزئيا زكن
وللنقيضين التباين كسا　　جزئياً التباين الكلى قسا

(لكن بعكس ماعلى العين جرت) تلك النسبة فنقيض الاعم يكون اخصاً ، ونقيض الاخص يكون اعما ، مثلا بين الحيوان والانسان ، عموم وخصوص مطلق ، وكذلك بين اللاحيوان واللانسان ، وليكن « اللاحيوان» ، اخص مطلقا من « اللانسان » الذى هواعم مطلقا ، « فكل لاحيوان لانسان » اذ لايمكن ان يكون شيء الاحيوانا ومع ذلك يكون انسانا « وليس كل لاانسان لاحيوان » اذمن الممكن ان يكون شيء لاانسانا ولايكون لاحيواناكالفرس .

الرابع من النسب الاربعة :

(من وجه الاعم والاخص) اى الاعم والاخص من وجه .

اى(ان منجانبين الصدق جزئيا زكن) اىعلم، والمعنى انكان الصدق من جانبى الكليين جزئيا فكل كلى صدق على الكى الاخر صدقاجزئيا يكون بينهما عموما من وجه .

(وللنقيضين) اى نقيضى الاعم والاخص منوجه (التباين كسا) بكسر الكاف من الكسوة .

جزئياًاىنقيضهماالتباين الجزئى،فكانه كسوةللنقيضين،والتباين الجزئى عبارة عنالاعم منالتباين الكلى والعموم من وجه،لان فى كليهما يكونتبايناً جزئيا،وذلك لانه قديكون بين نقيض الاعم من وجه التباين الكلى، وقد يكون بين نقيضه العموم من وجه ،

مثال الاول : «اللاحجر» و «اللاحيوان » فان بينهما عموما من وجه ، لصدق الاول دون الثانى فى الحيوان ، وصدق الثانى دون الاول فى الحجر ، وصدقهما معاً فى النبات ، وبين نقيضهما تباين كلى اذ بين «الحجر ، والحيوان» تباين كلى،

ويـــوصف الكلي بمنطقي وبـــالطبيعي وبـــالعقلـــي

فانه لايصدق احدهما على الآخر اطلقا .

ومثال الثاني : الانسان والابيض ، فان بينهما عموما من وجه كما سبق، وبين نقيضهما ايضا كذلك لصدق «اللاانسان» دون «اللاابيض» على الحجر الابيض وصدق «اللاابيض» دون «اللانسان» على الانسان الاسود وصدقهما معا على الحجر الاسود.

و (التباين الكلي قسا) الالف للاطلاق فانه قد يزاد في آخر الشعر الالف والواو والياء لاطلاق اللسان بان لايصطدم بالمخرج ، فكأنه قيد للسان .

وكيف كان فالتباين الكلي نقيضه التباين الجزئي ، فقسه على العموم من وجه، فقد يكون بين نقيضي التباين الكلي التباين الكلي ايضاً ، وقد يكون بين نقيضهما العموم من وجه .

مثال الاول : « الموجود ، والمعدوم » فكما بينهما تباين كلي كذلك بين «اللاموجود ، واللامعدوم» .

ومثال الثاني: الحجر والانسان، فان بين نقيضهما العموم من وجه ، اذ «بعض اللاحجر لاانسان» كالنبات و « بعض اللاحجر انسان » كالانسان « وبعض اللاانسان حجر» كالحجر .

« فصل في تقسيم الكلي بتقسيم آخر »

اذا قلت: «الانسان كلي» فالموضوع وهو «الانسان» يسمى كليا طبيعيا لوجوده في طبائع الأشياء والمحمول وهو «كلي» مع قطع النظر عن الموضوع يسمى كليا منطقيا، لان المنطقي يريد من الكلي مالايمتنع فرض صدقه على كثيرين، والمجموع من الموضوع والمحمول وهو «الانسان كلي» يسمى كليا عقليا ، اذلاوجود للانسان الكلي الافي العقل والذهن .

(ويوصف الكلي بمنطقي وبالطبيعي وبالعقلي) كما عرفت .

فالمنطقى الكلى بحمل اولى وغيره لشايع الحمل كلى
فذان كالمشهور من مضاف وللحقيقى المنطقى يكافى

(فالمنطقى) هو (الكلى بحمل اولى) المحمل كما سيأتى ينقسم الى الحمل الاولى الذاتى ، والحمل الشائع الصناعى .

فالاول : هو الذى مفاده الاتحاد بين الموضوع والمحمول مفهوما ، نحو الانسان حيوان ناطق .

والثانى : هو الذى مفاده الاتحاد بينهما فى الخارج وبحسب الوجود نحو الانسان ضاحك ، والكلى المنطقي هو الكلى حقيقة لاشيء سواه ، كما عرفت فى المثال ، بخلاف الكلى الطبيعى كالانسان مثلا ، فانه شيء هو الكلى ـ لانه الكلى بذاته ـ .

(وغيره) اى غير الكلى المنطقى وهو العقلى والطبيعى (لشايع الحمل كلى) امر من و كل يكل، والياء للاطلاق كقول ابن مالك: «والياء اذاما ثنيا لاتثبتى»فاطلاق الكلى على الكلى الطبيعى وعلى الكلى العقلى من قبيل الحمل الشائع الصناعى ، لان كلامنهما شيء له الكلية،فلااتحاد بينهما وبين الكلى بحسب المفهوم وانما بحسب المصداق والوجود الخارجى .

(فذان) الكليان الطبيعى والعقلي (كالمشهور من مضاف) المضاف على قسمين :

الاول : المضاف الحقيقى كالابوة التى هى معنى وصفى .

الثانى: المضاف المشهورى وهو يطلق على الموصوف بالاضافة كذات الاب. وعلى الموصوف والوصف كالاب بصفته ابا، والكلى الطبيعى كذات الاب والكلى العقلى كالاب بوصف كونه ابا، فهما من قبيل المضاف المشهورى .

(وللحقيقى) اى للمضاف الحقيقى وهو الابوة فى المثال ، الكلى (المنطقى

كذلك الخمسة ثم الجزئي   فمنطقي وطبيعي عقلي

يكافي) اى يشابه ويماثل ، اذ المنطقي نفس الكلية ، كما ان الابوة نفس المضاف ، وكما ان الكلي على ثلاثة اقسام (كذلك) الكليات (الخمسة) وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام .

(ثم) هكذا (الجزئي فـ) ان كل واحد من هذه الستة على ثلاثة اقسام :(فمنطقي وطبيعي عقلي) فانك اذا قلت «الحيوان جنس» او «الناطق فصل» او «الانسان نوع» او «الضاحك خاصة» او «الماشي عرض عام» او « زيد جزئي » فقد تحقق الكليات الثلاثة فـ «الحيوان» مثلا «جنس طبيعي» و «جنس» «جنس منطقي» والمجموع اى «الحيوان جنس ، جنس عقلي» وهكذا قل بالنسبة الى الخمسة الباقية .

ثم انه لااشكال في عدم وجود الكلي المنطقي في الخارج،اذ الكلية تعرض الاشياء في العقل ، فليس هناك في الخارج شيء هو «كلي» وكذا لا اشكال في عدم وجود الكلي العقلي في الخارج،اذ الكلية التي هي مقومة للكلي العقلي لاوجود لها في الخارج ، فان «الانسان كلي» لاوجود لـه في الخارج وانما الكلام في الكلي الطبيعي ، وقد اختلفوا فيه الى ثلاثة اقوال :

الاول : انه لاوجود له في الخارج لانه مهية الشيء والمهية اعتبارية ـ لانها حد الوجود ـ فلاوجود لها بالذات .

الثاني : انه موجود في الخارج والوجود وصف له بحال متعلقه اى فرده موجود ، فاذا قلنا « الكلي طبيعي : كالانسان، موجود» فانما يراد ان فرده موجود لانه بذاته موجود .

الثالث: انه موجود والوجود وصف له بحال نفسه «فالكلي الطبيعي :كالانسان، موجود» بذاته لانه يراد وجود فرده .

كلى الطبيعى هـى المهية   وجوده وجودها شخصيـة
اذ ليس بـالكلية مرهونـا   بكل الاطوار بدا مقرونـا
فـلا تحاده بشخصه يحق   وجوده ليس كوصف ماتعلق

والمصنف اختار الثالث فقال : (كلى الطبيعى هى المهية)فالكلى الطبيعى هوالانسان الذى هو المهية ، والمهية تنقسم الى : اللابشرط ، وبشرط لا ، وبشرط شـىء .

(وجوده) اىوجود الكلىالطبيعى (وجودها) اى عين وجودالمهية (شخصية) فان المهية مقسم، والطبيعى قسم، والمقسم هو القسم مع التشخص ، مثلا اذا قسمنا البياض الىبياض الثلج وبياض العاج، كان بياض العاج عين البياض مع التشخص، وانما قلنا ان «وجوده وجودها» .

(اذ ليس) الطبيعى الذى هو المقسم (بالكلية مرهونا) كالكلى العقلى ، فان الطبيعى اذا كان ملازما للكلية لم يعقل وجوده فى الخارج، اذ لايمكن وجودالكلى فى الخارج ، وانما الطبيعى مقسم والمقسم له تحقق فى اقسامه .

بل (بكل الاطوار) والاقسام (بدا) اى ظهر (مقرونا) ومايكونله اقسام يتحقق فى ضمن كل قسم من اقسامه .

(فلاتحاده) اى اتحاد الكلى الطبيعى (بشخصه) اى بفرده كاتحاد الانسانبزيد وعمرو، كاتحاد البياض ببياض العاج (يحق وجوده) اى وجود الطبيعى ، وانشئت قلت : ان الطبيعى عين اشخاصه ، واشخاصه موجوده ، فالطبيعى موجود .

(ليس) وجوده (كوصف ماتعلق) اي ان وصفه بالوجود وصف لحالنفسه ـ نحو زيد قائم ـ لانه وصف له بحال متعلقة ـ من قبيل زيد قائم غلامه ـ وقدزعم شخص انللطبيعى وجود واحدعددى ـ كماان الفلس الواحد واحد ـ وهذاالوجود

وليس فيها مثل واحد يجد — وجوده كان وجودات يعد
الجنس ما على الحقائق حمل — ان شركة الحقائق بماسئل
والجنس قد كان تمام المشترك — يحوى على اى من الاجزاء اشترك

الواحد منتشر فى زيد وعمرو وبكر وغيرها .

والى رد هذا اشار المصنف بقوله : (وليس) الكلى الطبيعى (فيها) اى فى الاطوار والاشخاص (مثل واحد) عددى (يجد وجوده) اى وجود الطبيعى بحيث (كان) ذلك الواحد (وجودات يعد) اى يعد وجودات متعددة، وانما وجود الطبيعى عين وجود افراده، حسب ماتقدم من البيان، وللمسئلة تفصيل مذكور فى المفصلات،

« فصل فى الكليات الخمس »

التى تسمى بـ « ايساغوجى » كما سبق ، وهى الجنس كالحيوان ، والفصل كالناطق والنوع كالانسان ، والخاصة كالضاحك ، والعرض العام كالماشى .

(الجنس ما) اى كلى (على الحقائق) المختلفة (حمل) اى يكون محمولا لها (ان) جهة (شركة الحقائق بها) هو (سئل) فاذا قيل لك ماهو الانسان والفرس والطير؟ تقول فى الجواب : حيوان ، فان السائل انما سئل عن الجهة المشتركة بين هذه الحقائق المختلفة، وليست الجهة المشتركة الا الجنس، ثم ان الجنس قريب وبعيد، فالجنس القريب هو تمام المشترك بين الحقائق المختلفة كالحيوان ـ فى المثال ـ الذى هو تمام المشترك بين تلك الحقائق، والجنس البعيد هو المشترك بين الحقائق، لكن لاتمام المشترك كالجسم النامي ، والجسم المطلق ، والجوهر التى هى ليست تمام المشترك بين الانسان والفرس ، لان وراء هذه الثلاثة «الحيوان» الذى هو تمام المشترك .

والى الجنس القريب اشار بقوله : (والجنس قد كان تمام المشترك) الذى

فمثل حساس وان قد شركا — فصل بعيد لك ليس جنسكا
فان بدا الجواب عن مهية — والبعض من ذى الشركة الجنسية
هو الجواب عن جميعها فهو — قريب البيعد مـا خالفـه

لاشتراك ورائه بين الحقائق المختلفة ، وذلك الجنس القريب (يحوى) ويشتمل (على اى من الاجزاء اشترك) اى سائر المشتركات ، فان الحيوان شامل للنامى والجسم المطلق والجوهر .

(فمثل حساس) فى جواب ماهو الانسان والفرس ؟ (وان قد شركا) بينهما لأن كلا منهما حساس .

(فصل بعيد لك) ايها الانسان (ليس جنسكا) الالف للاطلاق، وذلك لانه ليس تمام المشترك ، فان المتحرك بالارادة وماشبه خارج عن «الحساس» .

ثم بين ميزان الجنس القريب والبعيد بما توضيحه ان للانسان مشاركات ،فان كان الجواب عن بعضها جوابا عن جميعها كان «الجواب» هو الجنس القريب كالحيوان الذى يقع جوابا عن سؤال «ماهو الانسان والفرس ؟ » و «ماهو الانسان والبقر ؟ » وهكذا، وانكان هو الجواب عن بعضها دون جميعها، كان هو الجنس البعيد كالنامى الذى يقع جوابا عن سؤال «ماهو الانسان والشجر ؟» ولايقع جوابا عن سؤال «ماهو الانسان والفرس ؟» مع العلم ان الانسان والفرس مشتركان فى النمو .

(فان بدا) اى ظهر (الجواب عن مهية) ما ، كالانسان (والبعض) اى بعض المهيات الاخر كالفرس والبقر (من ذى الشركة الجنسية) اى من المشاركات فى ذلك الجنس .

(هو الجواب عن جميعها) اى جميع المشاركات فى ذلك الجنس (فهو) جنس (قريب) كالحيوان فى المثال الذى يقع جوابا عن كل مشارك فى الحيوانية ، والجنس (البعيد ماخالفه) فيقع جوابا عن بعض المشاركات دون جميعها، فانالنامى

النوع ما على كثير اتفق عند سؤال ما الحقيقة صدق
ابهام جنس حسب الكون خذا اذ كونه الدائر بين ذا وذا

لايقع جوابا عن الانسان والفرس مع اشتراكهما في النمو .

« فصل في النوع »

النوع هو الكلي الذي يقع جوابا عن السؤال عن الأشياء المتفقة في الحقيقة كالانسان الذي يقع جوابا عن السوال عن زيد وعمرو وبكر .

(النوع ما) اى كلي صدق (على كثير اتفق) في الحقيقة .

(عند سؤال ماالحقيقة) اى اذا سئل عن تلك الاشياء بـ « ما » الحقيقية التي تسئل عن حقيقية الاشياء ، مقابل «ما» الشارحة التي تسئل عن معنى الاشياء ـ وهو شأن اللغوي ـ .

(صدق) متعلق بـ «على كثير» ولذا اظهرناه في الشرح ، ومعنى «صدق» : «حمل» فان الانسان يحمل على زيد وعمرو عند السؤال عنهما : بماهما ؟

ثم ان اهل المنطق والحكمة ذكروا ان الجنس مهية مبهمة ، والنوع مهية متحصلة،فاورد عليهم بسؤال الفرق بينهما؟ والجواب . ان الجنس دائر بين الحقائق المختلفة كالانسان والفرس، ولذا اذا قيل الجنس لم يعلم الانسان في اى حقيقةهو، بخلاف النوع فانه شيء معلوم ، وانما لايعرف عوارضه وهل هو في ضمن زيد او عمـرو .

فـ(ابهام جنس حسب الكون) والوجود (خذا) فان وجوده مبهم، اذلايعلم انه في ضمن هذا النوع يوجد ، او في ضمن ذلك النوع .

(اذ كونه) ووجوده ، هو (الدائر بين ذا) النوع كالانسان (وذا) النوع الاخر كالفرس .

فانی الوجود هوفی انواعه　　لاحسب المهية اذ هی هی
والنوع ذاتحصل فی العقل جا　　او عالم الارباب مما خرجا
فالنوع تم فيه دون اغطيه　　والجنس مغمور بكل الاوعية

فان الجنس (فانی الوجود هو فی انواعه) اذ لاوجود له الابوجود انواعه .

(لاحسب المهية) عطف على قوله: «حسب الكون» ای ان ابهام الجنس حسب وجوده ، لاحسب مهيته الحيوان شیء معلوم لاخفاء فيه .

(اذ هی هی) فان کل مهية هی هی لاخفاء فيها . اذاً تحصل ان الجنس مبهم من حيث الوجود .

(و) ليس (النوع) كذلك ، بل هو (ذا تحصل فی العقل جا) ای ليس له ابهام عند العقل ـ كما كان للجنس ابهام .

(او) ذا تحصل فی (عالم الأرباب) فانهم تخيلوا لكل نـوع فردا مجردا عقلانيا، سموه رب النوع وجعلوه الواسطة بين المبدء وبين ذلك النوع ـ وهذا مما لادليل له كما لايخفی ـ .

(مما خرجا) فسره فی الشرح بقوله: ای من العقول الكلية الخارجة من العقول الانسانية . . بخلاف الجنس فانه لارب جنس عندهم .

والحاصل ان النوع معلوم لدی العقل، وفی الخارج ـ لوجود رب النوع ـ بخلاف الجنس فانه مجهول لدی العقول ، ولاخارج له، اذلارب للجنس ـ على ماتخيلوا ـ .

(فالنوع تم) وظهر (فيه) ای فی عالم العقل ، وفی عالم ربات الانواع فی الخارج (دون اغطيه) فلاغطاء له ، ولاابهام فی وجوده .

(والجنس مغمور) ومستور (بكل الاوعية) ای فی كل المراتب ، مرتبة العقل ومرتبة الارباب .

ولايخفی ان هذا الكلام على طوله شبه تفسير للفارق بين النوع والجنس ،

نوع حقيقي كذا اضافي   بوجه الجزئي لـه يكـافي

لانه شيء جديد و كشف لحقيقة مجهولة .

« فصل في تقسيم النوع الى الحقيقي والاضافي »

النوع على قسمين :

الاول : النوع الحقيقي وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ماهو «كالانسان» المقول على زيد وعمرو وبكر اذا سئل عنهم : بما هم ؟.

الثاني: النوع الاضافي وهو الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ماهو «كالحيوان ، والانسان» فانه اذا سئل « ماهو الحيوان والشجر ؟ » قيل في جـواب ذلك : «نامي» فالحيوان الذي قيل عليه وعلى غيره الجنس: «النامي» يسمى نوعا اضافيا، لانه نوع بالنسبة الى « النامي » و كذلك اذا سئل « ماهو الانسان والفرس؟ » قيل في جواب ذلك : « حيوان » فالانسان الذي قيل عليه وعلى غيره الجنس: « الحيوان » يسمى نوعاً اضافيا .

ومن هذا تعرف ان النوع الاضافي اعم في الجملة من النـوع الحقيقـي ، وهذا التقسيم يأتي في « الجزئي » ايضا ، فالحقيقي منه مايمتنـع فرض صدقه على كثيرين و الاضافي منه مـايكون داخلا تحت الكلي فيشمل « زيداً » و«الانسان» فان « زيدا »داخل تحت الكلي الذي هو الانسان ، و «الانسان » داخل تحت الكلي الذي هو « الحيوان » .

والى هذا المطلب اشار المصنف بقوله : (نوع حقيقي كذا) نوع (اضافي) كما عرفت (بوجه) متعلق بما بعده (الجزئي له)اي للنوع (يكافي) اي يشابه الجزئي للنوع بوجه وذلك الوجه هو انقسام الجزئي الى حقيقي واضافي كما عرفت .

والثان ما قيل عليه ضمنا مع غيره الجنس لدى جواب ما
بينهما العموم والخصوص من وجه فالانسان تصادقا فمن
بالجسم والنوع البسيط البين سم والجزئي بالاخص من شيء رسم

(والثان) وهو النوع الاضافي (ما) شيء (قيل) وحمل (عليه) اى على ذلك النوع ـ والضمير عائد الى ما ـ في حالكونه (ضمما مع غيره الجنس) « الجنس » نائب فاعل « قيل » (لدى جواب ما)هو فالنوع الاضافي هو الذي يحمل عليه الجنس اذا سئل عنه وعن غيره بها هو ؟ كما سبق بيانه .

(بينهما) اى بين النوع الحقيقي والنوع الاضافي (العموم والخصوص من وجه) يتصادقان في مادة، ويتفارقان في مادتين .

(فالانسان تصادقا فمن) اى حقيق بالتصادق ، فانه حيث يكون له افراد متحد الحقيقة نوع حقيقي، وحيث يحمل عليه «الحيوان» اذا سئل عنه وعن الفرس بما هو ؟ نوع اضافي .

و(بالجسم والنوع البسيط) كالعقل ـ كما قالوا ـ (البين) اى مادة الافتراق بينهما (سم) اى علم وسم فـ «الجسم» نوع اضافي وليس نوعا حقيقيا، اذليست افراده متحدة الحقيقه و « العقل » نوع حقيقي وليس نوعا اضافيا ، اذ له افراد متحدة الحقيقة، وليس فوقه جنس ـ على ماذكروا ـ .

(والجزئي) الاضافي (بالاخص من شيء رسم) فكل اخص من شيء ، يسمى جزءاً اضافيا ، سواءكان جزئيا حقيقيا كزيدام لا ؟ كالانسان الذي هو جزئي اضافي ، لانه اخص من الحيوان، بين الجزئيين عموم مطلق، وبين النوعين عموم من وجه .

ترتب الاجناس كالمرقى عبر — لجنس اعلى من مقولات عشر
كذلك الانواع قد تنازلت — الى الاخير كادم فيه فنت
ومن هنا بنوع الانواع دعى — وفصله فصل الفصول قدتعى

« فصل فى ترتب الكليات »

(ترتب الاجناس ك) درجات (المرقى) اى السلم (عبر) حتى ينتهى .

(لجنس اعلى من مقولات عشر) ، ففى الجوهر تقول : «الحيوان» « الجسم النامى » « الجسم المطلق» «الجوهر » ، وفى الكم « الخط المستقيم» «مطلق الخط» « القدار » « الكم المتصل القار » « الكم المطلق » وهكذا سائر المقـولات وهى « الكيف » « والمضاف » و « المتى » و « الجدة »و« الفعل »و« الانفعال » و «الاين» و« الوضـع » وسوق الأمثلة واضح لمن عرف المقولات .

(كذلك) اى كتصاعد الاجناس (الانواع قد تنازلت) من نـوع فوق الى الاسفل منه الى غيره .

(الى) النوع (الاخير) الذى هو نوع الانواع ـ كما ان الجنس الاعلـى هو جنس الاجناس (كادم فيه) الانواع كلها (فنت) اى اجتمعت فمن «الجسم الملطق» الذى نوع للجوهر ، الى « الجسم النامى » الى « الحيوان » الى « الانسان » .

(ومن هنا) اى من جهه ان « الانسان : آدم »اجتمعت فيه الانواع كلها (بنوع الانواع دعى) فيقال له نوع الانوع لانه نوع تحت الانواع العالية .

(وفصله) وهو الناطق (فصل الفصول قدتعى) اى تسع لانـه فصل لكـل الفصول العالية مثل « الحساس » الذى هوفصل للحيوان، و«النامى» الذى هوفصل للجسم النامى، و«المطلق» الذى هوفصل للجسم المطلق .

وما يقال في جواب اي شيء | في جوهر الشيء هو الفصل بني
في شركا القريب بالقرب عرف | فصل وفي البعيد بالبعد وصف
ثم الذي لنوعه مقوم | فهو لجنسه هو المقسم

« فصل في الكليات الباقية »

وهو « الفصل » و« الخاصة » و« العرض العام » .

(وما) اى الكلي الذى (يقال) ويحمل (فى اى جواب) السؤال بـ (اى (الشيء) هو (في جوهر) ه ، و (الشيء) في كلام المصنف قائم مقام الضمير (هو الفصل) يا (بني) فاذا قيل : الانسان اى شيء هو جوهره ؟ اجيب : بانه ناطق ، فالناطق فصل للانسان ، ثم الفصل على قسمين : .

الأول : القريب وهو الذى يميز الشيء عن مشاركاته في الجنس القريب كالناطق الذى يميز الانسان عن مشاركاته فى الحيوانية .

الثاني : البعيد وهو الذى يميز الشيء عن مشاركاتـه فى الجنس البعيـد كالمتحرك بلارادة الذى يميز الانسان عن مشاركاته فى « النامية » .

والى هذا اشار بقوله : فالفصل المميز للمهية (في شركا القريب) كالناطق المميز للانسان عن شركائه القريب كالفرس والبقر .

(بالقرب عرف فصل) اى عرف الفصل بالقرب (و) المميز للمهية (فى) شركائه (البعيد) كما عرفت فى المثال السابق (بالبعد وصف) فيقال لـه فصـل بعيد .

(ثم) الفصل يوصف بالمقدم اذا نسب الى نوعه ، كالناطق بالنسبة الى الانسان ، لان قوام الانسان به ويوصف بالمقسم اذا نسب الى جنسه كالناطق بالنسبة

وان يبدل سائل بالعرض جوهره فعرض فى الغرض

حقيقـة يعرض او حقايقـا فخص اوعم ذوا طرايقـا

من عارض يعرض للانية وعـارض شيئيـة المهيـه

الى الحيوان ، لانه يقسم الحيوان الى ناطق وغيره .

ف (الذى لنوعه مقوم فهو) بعينه (لجنسه هو المقسم) كما عرفت .

وحيث بين المصنف « الفصل » جاء ليبين « العرض » فقال : (وان يبدل سائل بـ « العرض » جوهره) بان يقول : ماهو الانسان فى عرضه ؟ او : اى شيء هو فى عرضه ؟

(ف) الجواب يلزم ان يكون «العرض» بان يجاب : بانه ضاحك مثلا ، اذ (عرض فى الغرض) اى ان غرض السائل حينئذ السؤال عن « العرض» .

ثم العرض على اقسام، لانه اما عرض خاص كالضاحك، اوعرض عام كالماشى، وكل منهما اماعرض لازم ، او عرض مفارق ، واللازم امابين اوغير بين ، والمفارق اما يدوم او يزول ، والزائل اما يزول بسرعة أوبطوء .

والى هذا الاقسام اشار بقوله : (حقيقة) واحدة (يعرض) العرض كالضاحك العارض للانسان فقط .

(او حقايا) كالماشى الذى يعرض الانسان ، والبقر ، والفرس ، وغيرها .

(ف) الاول (خص) اى عرض خاص، ويسمى بـ «الخاصة» (اوعم) اى عرض عام وهو العارض للحقائق، وكل منهما (دوا طرايقا) اى انهما اقسام متعددة «تقسيم».

(من عارض يعرض اللانية) اى شيئية وجود المعروض

(وعارض شيئية المهيه) اى مهية المعروض بلامدخلية لوجوده فى العروض.

والحاصل ان العارض قـد يعرض على شيء ، لانه مهية كذا ، وقد يعرض للشيء لانه مهية كذائية موجودة .

مثل وجود عـارض مهيته شيئيـة مطلقـة شيئيـة
مفـارق يدوم او يـزول بطوء سراعاً سلب اوحصول
ولازم من فكه العقل امتنع فبين الشيء في الدرك تبع
وغير بين على خلافـه وجى لعد البـاق اصنافـه

فالاول : كالابيض العارض للشيء الفلاني، فانه يعرض للشيء ولكن بواسطة كونه موجوداً ، اذ لولا وجوده لم يكن البياض يعرضه .

والثاني : (مثل وجود عارض مهيته) فان الوجود عارض على المهية بذاتها ، لابانها موجودة ، اذ بعد وجودها لايعرض لها الوجود .

ومثل (شيئية مطلقة شيئية) فان الشيئية المطلقة ، العارضة للاشياء ، تعرض لها باعتبار ذاتها ، لاباعتبار وجودها ، وانما لم يمثل المصنف للاول لوضوحه ، بخلاف الثاني حيث انه كان غامضا مثل له بمثالين زيادة في الاظهار والايضاح «تقسيم» كل واحد من الخاصة والعرض العام .

اما (مفارق) غير لازم والمفارق اما (يدوم) كحركة الفلك (اويزول) والزائل اما يزول (بطوء) اى يبطيء كالانكساف للشمس او (سراعا) اى بسرعة كحمرة الخجل ، ثم العرض اما (سلب) اى صفة سلبية للمعروض كالجهل البسيط للنفس ، والعمى للبدن (او حصول) اى صفة ثبوتية للمعروض كالعلم للنفس والبياض للبدن.

(و) اما (لازم) عطف على مفارق ، وهو الذى (من فكه) اى زواله عن المعروض (العقل امتنع) بان راى العقل امتناع زواله ، وهذا اما بين اوغير بين .

(فبين) اى ان الذى اسمه «بين» (للشيء) المعروض هو الذى (في الدرك) اى الادراك (تبع) فاللازم هو الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم .

(وغير بين على خلافه) فهو الذى لايلزم من تصور الملزوم تصوره ، ومثلوا

من لازم المهية من حيث هى   واللازم العينى والذهنى افقه
هذان لازما وجود مقتضى   وليس لازم الوجودين المضى

للاول بالزوجية للاربعة ، وللثانى بكونها ربع الستة عشر «تقسيم» .

(و) اذ قد عرفت التقسيم السابق فـ (جى) اى احضرفهمك (لعد الباق من اصنافه) اى اقسام اللازم .

(من لازم المهية من حيث هى) مهية مع قطع النظر عن الوجود الخارجى والذهني وذلك مثل الامكان للمهية .

(واللازم العينى) اىلازم الوجودالخارجى كالحرارةللنار (و) اللازمللوجود (الذهنى) كالكلية للانسان الذى هو فى الذهن (افقه) ذلك ولايختلط عليك الامر .

و (هذان) اللازمانللوجود الخارجى والوجودالذهنى (لازما وجودمقتضى) فان اللزوم فيهما بمعنى الاقتضاء والمنشائية ، فان الوجود مبدء مطلق الاثر بخلاف اللازم للمهية ، فان اللزوم فيها بمعنى التبعية .

ثم انه ذهب العلامة الدوانى الى ان لازم المهية لازم كلا الوجودين وهذا غير تام، ولذارده المصنف بقوله: (وليس لازم الوجودين المضى) اىان لازمالمهية الذى مضى ذكره قبل القسمين الاخرين من اللازم، ليس لازما للوجودين ، كمايقوله الدوانى ، لوضوح ان الامكان مثلا مربوط بالمهية بما هى هى ، وان لم يفرض لها وجود فى الخارج اوالذهن .

« فصل فى الفرق بين الذاتى والعرضى »

الذاتى له خواص ثلاثة :

الاولى : انه لايعلل،مثلا لايقال : لم الانسان ناطق ؟ وذلك لان التعليل فرع

ذاتي شيء لم يكن معللا وكـان مـا يسبقه تعقلا
وكان ايضا بين الثبوت له وعرضيه اعرفـن مقابله
وعرضي الشيء غير العرض ذا كالبياض ذاك مثل الابيض

عروض شيء لشيء ، فنفس الشيء لايعلل .

الثانية : ان الذاتي يعقل قبل تعقل الشيء فانك لاتقدر على تعقل الانسان ، الا اذا تعقلت ناطقيته وحيوانيته .

الثالثة : ان الذاتي واضح ثبونه للشيء ، اذ عقل الانسان حقيقة ذلك الشيء.

والى هذه الخواص اشار المصنف بقوله : (ذاتي شيء لم يكن معللا) ولذا عرفوا الذاتي بانه مالايعلل ، وعرفوا العرضي بانه مايعلل .

(وكان) الذاتي (مايسبقه) اي يسبق الشيء (تعقلا) كما عرفت .

(وكان ايضا) الذاتي (بين الثبوت له) اي للشيء (وعرضيه) اي عرضي الشيء وهو مايعرض على الشيء وليس بذاتي له .

(أعرفن مقابله) اي مقابل الذاتي في جميع الامور الثلاثة ، فيعلل ، ولايسبقه في التعقل ، وليس بين الثبوت .

ثم ان «العرضي» يقال لمبدء الاشتقاق الذي لايحمل على موضوعه، كالبياض و «العرضي» يقال للمشتق الذي يحمل على موضوعه ، مثلا الأبيض .

والى هذا اشار بقوله : (وعرضي الشيء غير العرض) اي مغاير له .

(ذا) العرض (كالبياض) والسواد وماشبه (ذاك) العرضي (مثل الابيض) والاسود وشبههما .

ثم ان كلا من الذاتي والعرضي له اطلاقان، فالذاتي يطلق تارة بمعنى ماليس خارجا عن الشيء ، وهذا الاطلاق انما يستعمل في باب الكليات الخمس ، وتارة بمعنىماينتزع عمن ذات الشيء وهذا الاطلاق انما يستعمل في باب البرهان ، ولذا

والخارج المحمول من صميمه   يغاير المحمول بالضميمه
كذلك الذاتى بذا المكان   ليس هو الذاتى فى البرهان

يقولون الشيء الفلانى ذاتى فى باب الايساغوجى والشيء الفلانى ذاتى فى باب البرهان ، وكذلك العرضى ، قديطلق ويراد به الخارج عن الشيء والمحمول عليه، وقد يطلق ويراد به المحمول بالضميمة .

والى هـذا اشار المصنف بقوله : (والخـارج المحمول من صميمه) اى المحمول الخارج من صميم الشيء الذى يحمل على الشيء ولكن ليس من ذاتـه كالوجود الذى يحمل على الشيء فيقال : الشيء الفلانى موجود،فان الوجودليس من ذات الشيء وحقيقته .

(يغاير المحمول بالضميمه) كالابيض والأسود فانهما يحملان على الشيء ومفاهيمها ليست خارجة عن المحمولات ، اذ البياض داخل وجزء، وهذان القسمان من اقسام العرضى ، فانه ينقسم اليهما كما تقدم .

(كذلك الذاتى) له اطلاقان : احدهما (بذا المكان) اى ماليس خارجا عن الشيء فـ « ذا » اشارة الى قوله : « المحمول بالضميمة » والمراد الذاتى فى باب الكليات الخمس ، فان الذاتى فيها محمول بالضميمة ، وليس من قبيل الخارج المحمول .

(ليس هو الذاتى فى) باب (البرهان) فان الذاتى فى باب البرهان من قبيل الخارج المحمول، كالامكان الذى ينتزع من الذات بلاضميمة الى الذات فى انتزاعه.

وان شئت قلت : « الموجود » مثل «الممكن» فالأول عرضى ، والثانى ذاتى فى باب البرهان ، والمماثلة من حيث ان كلا منهما مربوط بذات الشيء بدون ضم ضميمة اليه ، و « الابيض » مثل « الناطق » فالاول عرضى ، والثانى ذاتى فى باب ايساغوجى، والمماثلة من حيث ان كلا منهما مربوط بذات الشيء بعد ضم ضميمة اليه ، كالبياض فى الأول ، والنطق فى الثانى .

من لاحق لذات شيء من حيث هي　　بـلا تـوسط لغير ذاتـه
فمثل الا مكان هو الذاتي　　لا الذاتي الايساعوجي بل ثاني
ان المعرف الذي قاد الى　　تعقل الشيء بـوجه فصاد

ثم ان المصنف عرف الذاتي في باب البرهان بقوله : (من لاحق لذات شيء من حيث هي) هي بلامدخلية ضم ضميمة .

(بلاتوسط لغير ذاته) في لحوق ذلك الوصف ، فان الوصف منتزع عن مقام الذات فقط .

(فمثل الامكان هو الذاتي) لان الامكان ينتزع من ذات الممكن بدون ضم ضميمة ، وهذا هو المراد بالذاتي في باب البرهان ، فان المراد به ماينتزع عن نفس ذات الشيء .

(لاالذاتي الايساعوجي) اى في باب الكليات الخمس (بل ثاني) اى الذاتي بالمعنى الثاني ، وهو الذي في باب البرهان .

« فصل في المعرف »

(ان المعرف) هو الشيء (الذي قاد) عقلنا (الى تعقل الشيء) المجهول (بوجه فصلا) كالحيوان الناطق الذي يقود عقلنا الى معرفة «الانسان» الذي كان مجهولا ، فان المعرف تفصيل لحقيقة الانسان، ويشترط في المعرف ان يكون مساويا في الصدق للشيء المجهول لااعم ولااخص ، فلايصح تعريف الانسان بالحيوان ولابالزنجي، كما يشترط ان يكون المعرف اوضح من ذلك الشيء المجهول لامساويا لـه في الجلا فلايصح تعريف «الفدوكس» «بالهصور» .

مساويا صدقا يكون اوضحا　　الا ترى سمى قولا شارحا
فلا مجاز والقرينة اختفت　　وشركة اللفظ وما تشابهت
وانما التعريف بالحد يخص　　ان كان بالفصل القريب يقتض
فان مع الجنس القريب فهو تم　　وحد ناقص بدونـــه اتسم

والى هذا اشار بقوله : في حال كون المعرف (مساويا صدقا) اى فى الصدق فلايكون اعم ولااخص ، و (يكون اوضحاً) واجلى منه لامساويا له ، فضلا عن الاخفى .

(الاترى سمى قولا شارحا) فانه لايكون شارحاً الا اذا اجتمع فيه المساوات فى الصدق ، والاعرفية لدى الذهن ، والألم يشرح .

(فلا) يجوز الاتيان بـ (المجاز) فى التعريف (و) الحال (القرينة) المفهمة لمعناه (اختفت) نعم اذا ظهرت القرينة فلابأس باستعمال المجاز فى التعريف .

(و) لايجوز فى التعريف (شركة اللفظ) بان يؤتى بالمشترك بدون نصب القرينة المعنية (وماتشابهت) اىلايجوز استعمال الالفاظ المتشابهة فى التعريف بدون بيان القرينة .

ثم ان التعريف « بالفصل » القريب مثل «الناطق» فى تعريف الانسان ، «حد» والتعريف بـ « الخاصة » مثلا « الضاحك » «رسم» فانكانا مع الجنس القريب نحو « الحيوان الناطق » و « الحيوان الضاحك »كان حدا تاماً ، ورسماً تامـا ، والاكان حداً ورسماً ناقصا .

(وانما التعريف بـ) اسم (الحد يخص) فيقال له الحد (انكان) التعريف (بالفصل القريب) اى مع الفصل القريب (يقتض) اى يصطاد .

(فان)كان الفصل القريب (مع الجنس القريب فهو) اى الحد (تم) اى

سواء النقص ابا الفصل فقط ام كان بالجنس البعيد مرتبط
رسم اذا بخـاصة يبان كذينك التمـام والنقصان
ولايصح بالاعم والاخص وربما اجيز ذا فيما نقص

يسمى تاماً .

(وحد ناقص بدونه) اى بدون الجنس القريب (اتسم) اى علم ، سواءكان وحده كما لو قلت : « ناطق » فى تعريف الانسان ، اومع غير الجنس القريب ،كما لو قلت : « نام ناطق » او « جسم ناطق » اوما اشبه .

واليه اشار بقوله : (سواء)كان (النقص ا) وجد ـ والهمزة للاستفهام ـ (بالفصل فقط)كما تقدم .

(امكان) الفصل المعرف (بالجنس البعيد مرتبط) سواءكان بعيدا بمرتبةاو بمراتب .

وحيث بين « الحد » شرع فى بيان « الرسم » و (رسم) اى المعرف يسمى رسما (اذا بخاصة يبان) اى يعرف الشيء المجهول «كالانسان» بالخاصة «كالضاحك» .

واقسام الرسم : (كذينك) اى كالحد التام والحد الناقص (التمام والنقصان) فى باب الرسم فـ « الحيوان الضاحك » رسم تام ، و « الضاحك » وما اشبه، رسم ناقص .

(ولايصح) التعريف (بالاعم والاخص) فلا يقال فى تعريف « الانسان انه حيوان ، لأن المعرف اعم ،كما لايقال : انه زنجى ، لانه اخص .

(وربما اجيزذا) التعريف بالاعم والاخص (فيما نقص) اى فى التعريف الناقص الذى يكون المقصود به شرح فى الجملة ،كما لواراد المعرف ان يعرف السائل ان « القبرة » من جنس الحيوان ، فيقال فى جواب ، ماهى ؟ : حيوان .

وكل هذى بالحقيقى سم   تعريف اسمى هو شرح الاسم
اس المطالب ثلثة علم   مطلب ما مطلب هل مطلب لم
فما هو الشارح والحقيقى   وذو اشتباك مع هل انيق

(وكل هذى) الاقسام للمعرف (بالحقيقى سم) لانها تعريف لحقيقة الشيء وفي مقابلها (تعريف اسمى هو شرح الاسم) كقولهم « سعدانة بنت » ومن هذا القبيل غالب تعاريف اللغويين التى يكون المقصود بها تبديل لفظ بلفظ اوضح .

« فصل فى المطالب »

هناك ثلاث مطالب للانسان السائل :

الأول : « ما » .

الثانى : « هل » .

الثالث : « لم » .

و « ما » شارحة يطلب بها شرح اللفظ ، وحقيقية يطلب بها حقيقة الشيء و « هل » بسيطة يطلب بها السؤال عن وجود الشيء ، ومركبة يطلب بها السؤال عن العوارض الزائده على الوجود ، « ولم » اثباتية يطلب بهاالدليل على اثبات الحكم للموضوع ، وثبوتية يطلب بها علة الحكم .

والى هذه المطالب الثلاثة الأثلة الى الستة اشار المصنف بقوله : (اس المطالب) اى اساسها للذى يطلب استعلام الشيء (ثلثة علم) وكل واحد منها اثنان كما عرفت فالمطالب ستة :

الأول : (مطلب ما) والثانى : (مطلب هل) والثالث : (مطلب لم)

ثم اشار الى تقسيم كل واحدة الى قسمين بقوله : (فما) قسمان :

احدهما : (هو الشارح) يطلب به شرح اللفظ كان يقال « ما فدوكس ؟ »

وهل بسيطا ومركبا ثبت لمية ثبوتا اثباتــا حوت

فيجاب : انه الأسد .

(و) ثانيهما : هو (الحقيقى)يطلب بيان حقيقة الشيء ، يقال « ماهو الاسد ؟ » فيجاب : « حيوان مفترس » فيما اذا اعتبرنا الافتراس فصلا .

(و) « ما » بقسميه (ذو اشتباك مع هل انيق) اى اشتباك وتداخل جميل، فاولايسئل ، يسئل بـ « ما » الشارحة ، ثم بـ « هل » البسيطة فيقال : « هل الاســد موجود ؟ » ثم بـ « ما » الحقيقية ، ثم بـ «هل» المركبة فيقال : (هل الاسد يفترس الانسان ؟ » مثلا ، وذلك لأن اللازم اولا فهم معنى اللفظ ، ثم عرفان انه موجودام لا ؟ ـ اذلم يكن موجودا لم يكن مجال للسؤال عن حقيقته ـ .

ثم اذا عرف وجود لزم معرفة مهيتة ، اذالشيء الذى لاوجود له لامهية له، ثم اذا عرف وجوده ومهيته يأتى دور السؤال عن سائر صفاته ومزاياه .

(وهل بسيطا) يطلب به وجود الشيء (ومركبا) يطلب به الوجود المقيد كالكتابة للانسان (ثبت)كما عرفت ، ومن المعلوم ان الوجود المقيد مركب من اصل الوجود ومن المقيد :

(لمية) على قطمين ايضا (ثبوتا) وهو مايطلب به علة الشيء ، و (اثباتا حوت) يطلب به الدليل على اتصاف الموضوع بالمجهول ، فانه قد يقال «لم انه محموم ؟» ويراد به الدليل على اثبات حماه ، فيجاب : لانه سريع النبض ، وقد يراد به العلة لحماه ، فيجاب : بانه متعفن الأخلاط .

اذا عرفت اس المطالب فاعلم انسائر المطالب تعود الى هذه الاسس الستة، مثلا اذا قلت : « اين زيد ؟ » او « متى يجى ؟ » او « كيف لونه ؟ » اوما اشبه ذلــك من الأسئلة المنبعثة عن ارادة معرفة المقولات الاخر ، فانك تريد السؤال عن « هل المركبة » كما لايخفى .

اليه آلت مـا فريق اثبتا مطلب اى اين كيف كم متى
وفى كثير كان ماهولم هو كما يكون ماهوهل هو انتبهوا
والانخساف الاول يناسب وفى وجودى اتحد المطالب

ولذا قال المصنف : (اليه) اى الى ماذكر من اس المطالب الثلاثة (الت) وعادت (ما) اى المطالب الأخرى التى (فريق) من الحكماء (اثبتا) اى اثبتوها وهى (مطلب اى) نحو «اى شيء هوفى جوهره» ؟ الذى يطلب به الفصل ، ومطلب (اين) المكانى ومطلب(كيف) سواء كان كيفا نفسانيا او كيفا محسوسا ومطلب (كم) باقسامه ومطلب (متى) الزمانية.

ثم ان المصنف ككثير من الحكماء اثبتوا اشياء مجردة ـ سواه سبحانـه وتعالى ـ فرعوا على ذلك مايأتى ، لكن الظاهرانه لم يقم دليل على وجود مجرد سواه تعالى ،بل الدليل قام على خلافه كما بيناه فى بعض كتبنا .

وكيف كان فقد قال: (وفى كثير) من الاشياء (كان «ماهو» «لم هو») كالمجردات التى لامهية لها ، فلايسئل عنها بـ «ماهو ؟» وانما يسئل عنها بـ «لم هو ؟» وعلتها الغائية هى علتها الفاعلية .

(كما يكون « ماهو » « هل هو ») فى بعض الاشياء فـ (انتبهوا) لذلـك، كالمجردات ايضا، فان المهية فيها عين الوجود، فلا «ماهو» وانما « هل هو » فقط.

(والانخساف) للقمر (الاول) الذى هو اتحاد «ماهو» و «لم هو» (يناسب) لان مهية انخساف القمرعين علته .

(وفى وجودى) اى وجود الانسان (اتحد المطالب) الثلاثة فـ «ما، وهل، ولم » متحدة كلها ، فـان الوجود الحقيقى موجود بذاته لامهية له ، فما به الشيء هوهو ، وعلى هذا فما وهل فيه واحد، وكذا « لم»على ماتقدم فى المجردات فتأمل .

جواب ماالحقيقة قد كان عم الجنس والنوع وحداً هوتم
بالداني والعالي والاعلى وزعت فاين مجمل وماقد فصلت

« فصل فى اقسام ماهو »

اذا سئل عن حقيقة الشيء بـ « ماهو » فانه يمكن ان يقع احد ثلاثة اشياء فى جوابه ، الجنس ، او النوع ، او الحد ، فاذا قيل ماهو البشر ؟ مثلا ـ وسياتى تفصيله ـ اجيب : بانه حيوان ، او انسان ، اوحيوان ناطق .

(جواب ما الحقيقة) التى يسئل بها عن حقيقة الشيء (قدكان) الجواب (عم الجنس ، والنوع واحداً هو تم) اى الحد التام، فان كلامن هذه الثلاثة يقع فى جواب ماهو .

وهذه الاجوبة الثلاثة (بالدانى) للجنس(والعالى) للنوع(والاعلى)للحدالتام (وزعت) اى يسمى هذه الثلاثة بهذه الاسماء ، فان الجواب بالجنس دانى ، لانه بعض الحقيقة ، والجواب بالنوع عال ، لانه بكل الحقيقة لكن باجمال ، والجواب بالحد التام اعلى لانه بكل الحقيقة على سبيل التفصيل .

(فاين) النسبة بين (مجمل)كالنوع (و) بين (ماقد فصلت)كالحد التام؟ وهذا استفهام انكارى اى لامساواة بين الجوابين، ولذا سمى الاول بالعالى، والثانى بالاعلى ، وكذا اين النسبة بين الناقص كالجنس ، وبين التام كالنوع .

ثم ان المصنف بين اماكن هذه الاجوبة الثلاثة ، فالجواب بالجنس انما يؤتى اذا سئل عن اشياء مختلفة الحقيقة ،كما لوقيل: ماهو الانسان والفرس والبقر؟ فيجاب بـ «حيوان» ، والجواب بالنوع انما يؤتى اذا سئل عن شيء واحدا اوشياء متفقة الحقيقة ، كما لو قيل ماهو زيد ، او قيل ماهو زيد وعمرو وبكر ؟ فيقال فى

اذ شيء او اشياء بسؤل تتسق   تختلف الحقائــق او تتفق
فالاول الكلى بحد اجبا   وثــانيا اجب بجنس نسبا
والاول الجزئى وثالث شرك   فى النوع ان بما اليهقدسلك

الجواب : «انسان» ، والجواب بالحد التام انما يوتى اذا سئل عن كل واحد ،كان يقال ماهو الانسان ، فيجاب : «حيوان ناطق» .

وعلى هذا فهذه الأجوبة الثلاثة انما تكون (اذ شيء) واحد (او اشياء بسؤل تتسق) اى سئل عن شيء واحد ، اوسئل عن اشياء جمعت بعضها مع بعض ، واذا كانت اشياء فربما (تختلف الحقائق) المجتمعة كان يقال : ماهو الفرس والانسان ؟ (او تتفق) كان يقال ماهو زيد وعمرو ؟

(فالاول) اى اذا كان السؤال عن شيء واحد ، فيما اذا كان (الكلى) ذلك الشيء الواحد المسئول عنه كما اذا قيل ماهو الانسان ؟ (بحد) تام (اجبا) فقل : «حيوان ناطق» والف «اجبا» بدل عن نون التأكيد الحفيفة .

(وثانيا) وهو ماذا كان السؤال عن الأشياء المختلفة الحقائق ،كما اذا قيل ماهو الانسان والفرس؟ (اجب بجنس نسبا) اىنسب ذلك الجنس الى تلك الاشياء، فقل فى الجواب : «حيوان» .

(والأول) وهو ماذا كان السؤال عنشيء واحد اذاكان ذلك الشيء (الجزئى) كما اذا قيل ماهو زيد ؟

(وثالث) وهو الأشياء المتفقة الحقيقة التى (شرك) كل واحدة مع اخواته اجـب .

(فى النوع) اى بـه كما اذا قيل ماهو زيد وعمرو وبكر ؟ فقل «انسان» (ان بما) هو (اليه) اى الى ذلك الثالث (قد سلك) لااذا سئل عن الثالث بـ «من هو»لان

وقد يقال الفصل قد يقال ... ومـا الحقيقى بـه السؤال
وليس فيه البعد عن صواب ... عند الحكيم صاحب اللباب
اذ الفصول صور نـوعية ... والشيء شيئاً كان بالفعلية
من ذا على الفصل القريب دار حد ... اذ المقومـات كلا ذاوجد

«من» يسئل به عن العوارض المشخصة ، فاذا قيل « من زيد » اجيب بـانه ابن خالد ـ مثلا ـ .

ثم انه ربمـا يجاب بالفصل فى جواب ماهو ؟ فاذا قيل ماهو زيد ، اجيب بانه ناطق .

(وقد يقال) ان (الفصل قد يقال و) يحمل فيما اذا كان (ماالحقيقى بهالسؤال) فاذا سئل عن شيء بـ « ما » الحقيقية ـ فى مقابل« ما » الشارحة ـ يجاب عن ذلك السؤال بالفصل .

(وليس فيه) اى فى هذا القول ، اوفى هذا الجواب ـ والمآل واحد ـ (البعد عن صواب عند الحكيم صاحب اللباب) اى صاحب العقل والادراك .

وسبب عدم بعد هذا القول عن الصواب مابينه المصنف بقوله : (اذ الفصول صور نوعية) فان النوع لايكون نوعا الابالفصل .

(والشيء شيئاً كان بالفعلية) اى شيئية الشيء بصورته لابمادته ، والصورةمابه الشيء بالفعل ـ كالناطق ـ والمادة مابه الشيء بالقوة ـ كالحيوان ـ .

والحاصل حيث كان انسانية الانسان بالناطق ، صح ان يؤتى بالفصل ، فى جواب ماهو الانسان ؟ فيقال : «ناطق» .

(من ذا) الذى ذكرنـاه من ان شيئية الشيء بصورته النوعية (على الفصل القريب دار حد) فان الحد انما هو بالفصل القريب ـ كما سبق ـ

لكنه قواعد القوم هــدم وقولهم لدى الجميع محترم
ولــلالهى تفنن النمط ووجه ميز بقوام ما اختلط

(اذ المقومات) اى الأشياء المقومة للنوع (كلاذا) الفصل القريب (وجد) ها، فان الناطق واجد لجميع مقومات الانسانية، من الجوهر وفصله، الى سائر الأجناس والفصول المتنازلة ، حتى تصل الى النوع الأخير الذى هو الانسان .

(لكنه) اى لكن هذا الذى قيل من كون الجواب بالفصل وحده (قواعد القوم هدم) فانهم ذكروا الاتيان بالحد التام فى جواب السؤال عن الكلى ، والنوع فى جواب السؤال عن شىء واحد او اشياء متفقة الحقيقة ، وان الفصل انما يجاب به اذا سئل بـ «اى شىء فى جوهره ؟» .

(وقولهم لدى الجميع محترم) فلا يرفع اليد عن قولهم بمـا ذكره هذا القائـل .

(و) لكن نحن نصوب الرأيين جميعا اذ (للالهى) اى الحكيـم المتأله ـ القائل بالاله ـ مقابل الطبيعى الذى لايقول بوجوده سبحانه (تفنن النمط) فيقول تارة ان الجواب بالحد التام بملاحظة انه حقيقة الشىء، وتارة ان الجواب بالفصل بملاحظة ان به صورة الشىء .

(ووجه ميز بقوام ما اختلط) فلا هدم كما لايخفى .

« فصل فى تقسيم الحد »

الحد على اربعة اقسام ، لانه قـد يحد الشىء بعلته كمـا يقـال فى تعريف «الخسوف» : فصل الارض بين الشمس والقمر ـ فان الحد علة للخسوف ـ ،وقد يحد الشىء بمعلوله ،كما يقال فى تعريف « الخسوف » : انمحاء نور القمر ـ فان الحد معلول للخسوف ـ وقد يحد الشىء بعلته ومعلوله معا ، كما يقال فى تعريف

هاؤم الى حد الوجود بعلل حدود وسطى فى البراهين تحل
فمنه ما مبدء برهان وما نتيجة وما تأتى منهما
وذا تمامه فاذجزء سبب لآخر كمثل تعريف الغضب
بغليان دم قلب يعترى للانتقام وخسوف القمر

«الخسوف» انمحاء نور القمر لحيلولة الارض بينه وبين الشمس ، وقد يحد الشيء بما ليس بعلة ولامعلول ،كمايحد « العمى » بانه عدم البصر ممن شانه ان يكون بصيرا ـ فان العمى عدمى لاعلة له ولامعلول .

والى هذه الاقسام الاربعة اشار المصنف : (هاؤم)اسم فعل امربمعنى تعالوا، قال سبحانه : « هاؤم اقرئوا كتابيه » .

(الى حد الوجود) اى حد المهية الموجودة (بعللٍ) هى (حدود وسطى فى البراهين تحل) اى هذه العلل او المعلولات تقع حدودا وسطى فى البراهين والقياسات (فمنه) اى من اقسام الحد (ما) هو يسمى بـ: (مبده برهان) اى علة المحدود ، فان مبده البرهان يقال لعلة الشيء .

(و) من اقسام الحد (ما) هو يسمى بـ : (نتيجة) لبرهان، اى معلول (و) من اقسام الحد (ماتأتى منهما) بان جميع بين العلة والمعلول .

(وذا) الحد الذى يأتى منهما يسمى بـ : (تمامه) اى تمام البرهان ، فهو حدكامل ، اما كيف يمكن هذه الاقسام الثلاثة ومتى تكون ؟ (فـ) ذلك (اذ) كان الحد (جزء سبب لاخر) اى حين كان جزء من الحد سببا لاخر كما عرفت فى الامثلة .

(كمثل تعريف « الغضب » بـ : غليان دم قلب يعترى) اى يعرض (للانتقام) فانه حد مشتمل على العلة وهى « غليان دم القلب » وعلى المعلول وهو « للانتقام »

بانمحاء نوره والطمس لحجب الارض بينه والشمس
ان قياسين بكل طويا عليك ترتيبهما ما خفيا
فان على العلة يقتصريعد مبدء برهان وبالمعلول حد
نتيجة له وتم حصلا بجمع الانمحاء وحجب مثلا

اذا الأنتقام معلول الغضب ، ومن المعلوم ان « الغليان » علة للانتقام ، فقد اشتمل الحد على ماكان احد جزئية سببا لآخر .

(و) مثل تعريف (خسوف القمر، بـ : انمحاء نوره والطمس لحجب الارض بينه و) بين (الشمس) والطمس عطف بيان لانمحاء نوره ، فقد قررفى علم الفلك ان علة خسوف القمر حيلولة الارض بين القمر وبين الشمس فلايكتسب القمر النور منها ، كما قرر في علم الفلك ان علة الكسوف حيلولة القمر بين الارض والشمس فلاتستضيء الارض بنور الشمس، فقد اشتمل الحد على العلة وهى «حجب الارض» والمعلول ، وهو « انمحاء » .

(ان قياسين بكل) من المثالين (طويا عليك ترتيبهما) اى ترتيب القياسين .

(ماخفيا) اى مادام كانا مخفيين، اذلايحتاجان الى الترتيب اذا ماكاناظاهرين، اما قياسا تعريف الخسوف فهكذا : ان القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس تتوسط بينهما الارض فانه ينمحى نوره ، فينتج ان القمر ينمحى نوره ، ثم تقول والمنمحى نوره منكسف فالقمر اذا منكسف ، واما قياسا تعريف الغضب فهكذا : فلان يريد الأنتقام يغلى دم قلبه ـ ففلان يغلى دم قلبه ـ ، ثم تقول فلان يغلى دم قلبه وكل من يغلى دم قلبه يغضب .

(فان على العلة) فى الحد (يقتصر يعد مبده برهان) اى يسمى بمبده البرهان (و) ان اقتصر في الحد (بالمعلول) فقط فهو (حد نتيجة له) اى يسمى بنتجة البرهان .

وربمــا حــد ولاعلات اذفــى امـور اعتباريــات

(وتم) اى الحد المسمى بـ « التام » هوما (حصلا بجمع الانمحاء) الذى هو المعلول .

(وحجب) الذى هو العلة (مثلا) فى تعريف الخسوف .

وحيث بين الاقسام الثلاثة من الحد اشار الى القسم الرابع بقوله : (وربما حد ولاعلات) اى ليس للشيء المحدود علة ومعلول حتى يؤتى بها فى التعريف .

(اذ) يكون الحد (فى امور اعتباريات) وهى عدمية ، ومثلها لاتكون لها علل ومعلولات ،كما مثلنا فى تعريف العمر .

« فصل فى بيان ان الحد يكتسب بالتركيب »

هنا سؤال حاصلة كيف نعرف ان«الحيوان الناطق» حدـ وتعريفـ للانسان ؟

والجواب: انانعرف ذلك بالتركيب،بان ننظر الى المحدود ـ الذى هو« الانسان » فى المثال ، فنرى انه من اى « المقولات العشرة؟ » فـاذا عرفنا ذلك ، نأخذ سائـر مقومات المحدود وفصولها ونركب بينها، مثلا : رأينا ان « الانسان » مـن مقولـة الجوهر ، واخذنا سائر المقومات فرأيناه « جسما مطلقا » « ناميا » « حيوانـا » فى الاجناس ، ثم رأيناه : «حساساً» «متحركا بالارادة» « ناطقا » فى الفصل . . ثم ركبنا الجنس الذى اشتمل على سائر الاجناس ، مثل « الحيوان » مع الفصل الذى ليس ورائه فصل ، مثل « الناطق »فصار « الحد »والتعريف للانسان : «انه حيوان ناطق» واذ عرفت كيفية « تحصيل الحد » ومعرفة « المعرف » فاعلم انه لايمكن ان نعرف « الحد » بـ « البرهان » اى بالقياس والدليل ، مثل ان نقـول : « الانسان الشـيء الفلانى ، وكل شيء فلان حيوان ناطق: فالانسان حيوان ناطق » ، ولا بـ « الضد »

الحد بالبرهان ليس يكتسب اذ لا الى النهاية الامر ذهب

بان نعرف « الانسان» بحد هو حد ضده مثل « الفرس »، ولا بـ « القسمة» كان تقول: « الانسان اما حيوان اوغير حيوان ، واما ناطق واما غير ناطق . . لكنه ليس بغير ناطق، فهو حيوان ناطق »، ولا بـ « الإستقراء » بان نرى محمولات الافراد : كعلم زيد ، وشجاعة عمرو ، وسخاء بكر ، ـ مثلا ـ فناخذ الجامع من الجميع ونحمل على الانسان ، ويكون ذلك الجامع « حدا » للانسان ، اذا عرفت هذا فلنشرع اولا في بيان المنفيات التي لايمكن ان يكتسب «الحد» منها، ثم نأتي اخيراً الى المثبت الذي يمكن اكتساب الحدمنه، وهو ماذكرناه اولا اعني «التركيب» فنقول : (الحد بـ « البرهان » ليس يكتسب) فلا يمكن ان نطلع على حد الانسان ـ مثلا ـ بالدليل البرهاني والقياس لانك اذا قلت« الانسان هو الشيء الفلاني وكل شيء فلاني هو حيوان ناطق: فالانسان حيوان ناطق » نقلنا الكلام في « الاوسط » اي قولك « هو الشيء الفلاني » فنسئل : كيف اثبتت «معرفية» الشيء الفلانيللانسان،فانكان ببرهان آخر ، لزم التسلسل ، وانكان اثبات «الشيء الفلاني» للانسان بواسطة اثبات «كون الانسان حيوانا ناطقا» لزم الدور، لتوقف اثباتكل واحد منهما للانسان على اثبات الاخرله، وانكان التغاير بين الاوسط والاكبر بالعبارة فقط مثلا قلت : الانسان جسم متحرك بالادارة مدرك للكلياتوكل ماكان كذلك فهو حيوان ناطق »كانت مصادرة ، اذ « جسم متحرك بالارادة مدرك للكليات » عين« حيوان ناطق » وانما الاختلاف بالعبارة ، وانكان الاوسط عرضا ،كما لو قلت « الانسان ضاحك ، وكل ضاحك حيوان ناطق » لزم انقلاب العرضي الى الذاتي ، اذ الأوسط يلزم ان يكون ذاتيا للاصغر ، والاكبر يلزم ان يكون ذاتيا للاوسط حتى يلزم ان يكون الاكبر ذاتيا للاصغر ، والى لزوم احد هذه المحاذير الاربعة ـ اللازمة من كون الحد مكتسبا بالبرهان ـ وهي التسلسل والدور والمصادرة وانقلاب العرضي ذاتيا .

او اكتسابه يكون دائرا ان يكن الاوسط حداً آخرا
وكيف والذاتي لوتكررا بدا الغنى عنه وخلف ظهرا
وانه صودر في البيان ان لم يكن لواحد حدان

اشار المصنف الى الاول بقوله: (اذلاً الى النهاية الأمر ذهب) ان اردنا اثبات «انه حيوان ناطق» باوسط ، اذ اثبات ذلك الاوسط له ايضا يحتاج الى اوسط آخر وهكذا .

والى الثاني بقوله : (اواكتسابه) اى اكتساب الحد بالبرهان (يكون دائر) اى مستلزم للدور .

(ان يكن الاوسط حدا آخرا) بان يكون للانسان « حدان » احد هما انه « حيوان ناطق » والآخر : انه « شيء فلاني » فاريد اثبات انه حيوان ناطن بتوسط انه « شيء فلاني » واثبات انه « شيء فلاني » بتوسط انه « حيوان ناطق » .

هذا بالاضافة الى انهلايمكنانيكونلشيء واحد ـ كالانسان ـ امران ذاتيان، كل واحد منهما تمامذاته بان يكون«الحيوانالناطق»و«الشيء الفلاني» تمامذاتالانسان.

(وكيف) يكون لشيء واحد امران ذاتيان ـ كل واحد مستقلا ـ والحال ان (الذاتي لوتكررا) اى كان اكثر من واحد (بدا) اى ظهر (الغنى عنه) لان الشيء يكتفي بكل واحد منهما عن الاخر .

(وخلف ظهرا) اذلوغنى الشيء بهذا الذاتي عن الذاتي الاخر كان غنيا عن الذاتي الثانى ، فلم يكن الثاني ذاتيا ، اذلو كان ذاتيا لم يعقل الغنى عنه .

والى الثالث بقوله : (وانه صودر في البيان) اى يكون البرهان مصادرة ، وهى اثبات الشيء بنفسه .

(ان لم يكن لواحد) مثل « الانسان » في المثال (حدان) بان كان للانسان

وان باوسط هوالرسم اقتض فكيف الاقتناص للذات بخص
وايضا ان اطلقت حمل الاكبر فهكـذا مستنتج فى الاصغر
وان على حدية لـه حمل فكيف حد النوع للخص جعل

ذاتي واحد يعبر عنه بعبارتين : « حيوان ناطق » و « الشيء الفلانى » .

والى الرابع بقوله: (وان) عرف « الانسان » مثلا (باوسط) لم يكن ذاتيا بل كان (هو الرسم) اى الخاصة فـ (اقتض) الاكبر باوسط هو خاصة للانسان لاذاتى له (فكيف) يمكن (الاقتناص للذات) وتعريفه (بخص) اى بالخاصة ؟ فيلزم كون العرضى ذاتيا ، وهو خلف ومحال .

(وايضا) يلزم اشكال آخر من جعل الاوسط خاصة ، وهو انك هل تحمل « الحيوانالناطق » الذى هوالاكبرعلى « الضاحك » الذى هوالاوسط ، باعتبار انه ذاتى للضاحك ، او باعتبارانه عرض للضاحك ؟فانكان الاول فكيف يمكن ان يكون حد « الانسان » حدا للضاحك ، فهل حقيقة الانسان وحقيقة الضاحك واحدة ؟كلا! وانكان الثانى لزم انيكون «الحيوان الناطق» خاصة للانسان ـ لاحداله ـ لان عرض العرض عرض ـ وهذا خلف: لانك تريد «حد» الانسان، اىالذاتىله، لاالعرضىله.

والى هذا اشاربقوله : (ان اطلقت حمل الاكبر) على الاوسط (فهكذا) بنحو الاطلاق (مستنتج فى الاصغر) وهذا هو الشق الثانى من المحذور .

(وان على) سبيل (حديةله حمل) اى حدية « الحيوان الناطق » للضاحك.

(فكيف حد النوع) اى الحيوان الناطق الذى هو حد للانسان (للخص) اى الخاصة (جعل) وهذا اشارة الى الشق الاول من الاشكال .

ثم اذعرفت ان الحد لايكتسب بالبرهان يأتى شرح انالحد لايكتسب بالضد والقسمة والاستقراء ، وانما بالتركيب .

ليس بضد الشيء كسب حده   اذ ضد حد الضد حد ضده
فانــه دور ومــا فيه جلا   بمثلــه اقتسام ايضـاً بطلا

اما الاول فلانه (ليس بضد الشيء كسب حده) فلا يمكن كسب معرفة الانسان بسبب ضد الانسان كان نقول: « العدل » و« الظلم » ضدان، وحد الظلم : انه وضع الاشياء في غير مواضعها . . فحد « العدل » انه وضع الاشياء في مواضعها .

والحاصل بان ناخذ « الضد » ونرى « تعريفه : وحده » فنأخذ ضد ذلك التعريف ، ونجعله تعريفا لما نريد حده .

ثم ان المصنف بين سبب توهم امكان تعريف الشيء «بضد حد ضده» بقوله: (اذ ضد حد الضد) فضد تعريف « الظلم » (حد ضده) اى تعريف للعدل ، وانما قلنا بانه «ليس ضد حد الضد حداً للشيء» (فانه دور) اولا ، اذ كما يبين هذا بذلك، يبين ذاك بهذا فمعرفة العدل متوقفة على معرفة الظلم ، وبالعكس .

(وما فيه جلا) ووضوح ثانيا ، لانه تعريف بالمساوى او الاخفى ، وقد سبق انه يشترط ان يكون المعرف اجلى ، وهناك محذور ثالث ، وهو انه ليس لكل شيء ضد كما لا يخفى .

واما الثاني : اعني عدم اكتساب الحد بالقسمة (بمثله) اى بمثل بطلان التعريف بسبب « حد الضد » (اقتسام ايضا بطلا) فلا يمكن حد الشيء بالاقتسام ، فانك اذا قلت : « الانسان اما حيوان اوغير حيوان ، واما ناطق اوغير ناطق ، لكنه ليس غير حيوان، ولاغير ناطق، فهو حيوان ناطق » فقد عرفت «الانسان» بالمساوى اوبالاخفى ، اذ استثناء نقيض قسم ليبقى قسم آخر ، هو اظهار للشيء بما هو مثله او اخفى منه ، ولذا قال الشيخ : انك لم تكن اخذت في الاستثناء شيئاً اعرف من النتيجة .

وليس بـاستقراء جزئيات اذ لـم يفد علماً بكليـات
فالحد بـالتركب اقتناصه وذا بان تستشرفوا اشخاصه
حتى ترو امن اى الاجناس العشر فتأخذوا مقومـاتهـا الاخر
فغبمـا رتب كلمـا وجد حملاومعنى ساوت المحدود حد

واما الثالث : اعنى عدم اكتساب الحد بالاستقراء (وليس) اكتساب الحد (بـاستقراء جزئيات) بان نلاحظ زيداً وعمراً وبكرا، الذين هم جزئيات «الانسان» حين نريد تعريف « الانسان » وبيان الحدله (اذلم يفد) الاستقراء (علما بكليات) فان استقراء الجزئيات يفيد علما بعوارضها المشخصة .

ومن المعلوم ان العوارض لاتفيد علما بحقيقة الانسان وحـده ، واذ بطـل اكتساب الحد بـ « البرهان » و « الضد » و « القسمة » و « الاستقراء » جاء لبيـان كيفية اكتساب الحد فقال : (فالحد بالتركب اقتناصه) اى اخذه وتحصيله (و) كيفية (ذا) التركيب (بان تستشرفوا) اى تنظروا (اشخاصه) اى اشخاص المحدود الذى يراد تعريفه .

(حتى تروا) وتعلموا ان اشخاص المحدود (من اى الأجناس العشر) اى المقولات العشر ـ وحذف التاء فى النظم ، لتأويل « الاجناس » بـ « المقولات » كما لايخفى .

واذا عرفناان «المحدود» من اى المقولات، فقدظفرنا بجنسه الاعلى(فتأخذوا) بعد ذلك (مقوماتها الأخر) من اجناسها وفصولها البعيدة والقريبـة ـ كما سبق فى مثال اول الفصل .

(فغبما) اى بعد ما (رتب كل ماوجد) بان اخذ الجنس الذى لاجنس اقرب اليه، والفصل الذى لافصل اقرب اليه بحيث (حملا ومعنى ساوت المحدود) تلك الاشياء

تساوى الحمل لتمييز عمد   تساوى المعنى لديهم معتمد
ان الحدود حسب الوجود   والحصرفى التميز من ردود
فجوهر ونـاطق ومـايت   تميز الانسان فيها ثابت

المرتبة ، ونسق العبارة هكذا : « فحيثما رتب كل ما وجد مما ساوت المحدود من حيث الحمل ومن حيث المعنى » فالمساوى(حد)قد ظفرنابه، فكلما صدق «الانسان» صدق « الحيوان الناطق » وهذا معنى التساوى فى الحمل ، ومعنى « الانسان » اى مفهومه هو معنى «الحيوان الناطق» اى المفهوم منه، وهذا معنى التساوى فى المعنى.

وانما احتجنالـ (تساوى الحمل) لانه (لتمييز) المحدود عما عداه (عمد) وقصد ، اذ لولا التساوى لصدق احدهما دون الاخر فلم يميز « الانسان » المحدود عما عداه ، واذلم يميز لم يعرف ، فائدة فى المعرف ؟

و (تساوى المعنى) بان يكون المفهوم من الحد المحدود واحداً (لديهم) اى لدى الحكماء والمنطقيين (معتمد) ومقصود ، اذولا تساوى المفهوم لم يطلع الشخص على ذاتيات المحدود ـ وانما الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل ـ، وحيث ذكران المقصود من الحد امرين : التميز ، ومعرفة الذات ، اشار الى ردمن زعم انه يكفى فى الحد معرفة شيء مساو للمحدود، و انلم يكن معرفا لذاته .

فـ (ان) كون (الحدود حسب الوجودو) حسب (الحصر فى التميز) بان يكون الحد مساويا للمحدود وجوداً وصدقا، ويميزه عما عداه، فقط بدون انيكون بيانا لذاتيات المحدود (من ردود) اى من المذاهب المردودة .

وانما قال من « ردود » مبالغة ،من قبيل « زيد عدل »، وانماكان هذا المذهب مردوداً لما اشار اليه بقوله: (فجوهر وناطق ومايت) فيما اذا قلنا فى تعريف الانسان انه « جوهر ناطق » او « جوهر مائت » ومعنى « مائت » انه يقدر على اماتة نفسه

لكنهـا ليست لــه سوية والحد قول قد حكى المهية
من ثم ما فى بدو تعليم نضع للاسم بـالاثبات قلبه يقع

باتباع طريقة الشرع وعدم الانسياق وراء الشهوات والاهواء .

(تميز الانسان فيها ثابت) اذلايصدق هذين التعريفين على غير الانسان .

(لكنها ليست له سوية) فى الذات، ولذا ليست له بحد(و)ذلك لان(الحد قول قد حكى المهية) وعرفها ، فاذا كان هناك شيء يميز المحدود بدون ان يعرف مهيته ، لم يكن ذلك حداله .

والحاصل انه يجب ان يقوم الحد فى النفس، صورة معقوله مساوية للصورة الموجودة ـ صدقا ومهية ـ ولذلك فلاحد بالحقيقة لما لاوجود له ، وانما ذلك حد يشرح الاسم .

والى هذا اشار المصنف بقوله :(من ثم) اى من اجل لزوم ان يكون المحدود موجودا ، حتى يطابقه الحد وجودا ومهية (مافى بدوتعليم نضع) من الحدود قبل اثبات وجود المحدود ، انما هو شرح (للاسم)كما عرفت و (بالاثبات) اى وبعد اثبات وجوده (قلبه يقع) اى ينقلب شرح الاسم ، الى الحد الحقيقى ـ وهذا القلب انما هو فى اذهاننا ، لافى الخارج والحقيقة ،كما هو واضح ـ .

« فصل فى القضايا »

قد عرفت ان مبحث المنطق « المعرف » و « الحجة » وللمعرف مقدمة ، هى « الكليات الخمس » وللحجة مقدمة هى « القضايا » وحيث تم مبحث « الكليات » و «المعرف» الذين هما مربوطان بمبحث «التصورات» شرع لبيان مبحثى «القضايا» و «الحجة» الذين هما مربوطان بمبحث «التصديقات» وقدم «القضايا» لكونه مقدمة « للحجـة »

ان القضية لقول محتمل — للصدق والكذب وطار ماخل
والعقد والقضية ترادفـا — اذ ارتباطا واعتقادا صادفا
حمليـة بسيطة نـقول — جزئاهماالموضوع والمحمول
شرطية او قوة الشرطية — تعليق او عنـاد لا بتيـه

فقال فى تعريف القضية: (ان القضية لقول محتمل للصدق) اى مطابقة الواقع (والكذب) اى عدم مطابقة الواقع (وطار) اى عارض (ماخل) فان عدم احتمـال الكذب فى اخبار الصادقين ليس مخلا بهذا التعريف، فان الكلام فى «الخبر» بذاته من غير ملاحظة الأمور الخارجية ،كما ان عدم احتمال الصدق فى الأخبار المكذوبة قطعا لايخل بهذا التعريف .

(والعقد والقضية ترادفا) فالعقد يطلق على القضية (اذ) تعليل لتسمية القضية عقـدا .

(ارتباطا واعتقادا صادفا) اى يصادف القضية الارتباط والاعتقاد ، وكلاهما عقد ، وهما يعقد الخيط ،كما ان تسمية القضية بـ « القضية » لان المتكلـم يقضـى ويحكم بهـا .

ثم ان القضية تنقسم الى حملية وشرطية واليه اشار بقوله : (حملية)و(بسيطة نقول) فان الجملية مرادفة للبسيطة ، وسميت الحملية بـ«الحملية» لحمل المحمول على الموضوع وبـ « البسيطة » لعدم انحلالهما الى جزئين مثل انحلال الشرطيـة (جزئاهما) اى جزئا الحملية والبسيطة (الموضوع والمحمول)نحو «الانسان كاتب» فالانسان يسمى « موضوعا » و «كاتب » يسمى محمولا .

(شرطية او قوة الشرطية) اى ان القسم الثانى من تسمى القضية « الشرطية » وما فى قوتها » فالشرطية مثل انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود،وما فى قوتهاـ وهى المنفصلة ـ نحو العدد اما زوج اوفرد ، وانما يقال انها فى قوة الشرطية ،لان معنى القضية آئل الى ذلك، فالمعنى « ان لم يكن زوجاً فهو فرد » « وان لم يكن

فبـاتصال وانفصال شتتـا كل الى قضيتين انحلتا
وطرفاهما في الاستعمال قد سميـا المقدم والتالي
بعلقة وفقدهـا اتصاليـة كانت لـزومية اتفـاقية

فردا فهو زوج » اوقل المعنى « انكان زوجا فليس بفرد، وانكان فردا فليس بزوج ».

ثم انالشرطية (تعليق)كالمتصلة (اوعناد)كالمنفصلة (لابنية) اىليست بتاً وقطعا ،كما في المتصلة ، فانهابت وحكم بثبوت المحمول للموضوع .

(فباتصال وانفصال شتتا) اىفرق العقدفيالشرطية ، وهذا بيانلأقسام الشرطية (كل) من المتصلة والمنفصلة (الى قضيتين انحلتا) نحو« الشمس طالعة » و « النهار موجود » في المتصلة ، و « العدد زوج » و«العدد فرد» في المنفصلة .

(وطرفاهما) اى طرفا المتصلة والمنفصلة (في الاستعمال) اى في السنة المنطقيين (قد سميا المقدم) للاول (والتالي) للمؤخر فـ « انكانت الشمس طالعة » يسمى مقدماً ، و«كان النهار موجوداً» يسمى تاليا .

ثمان المتصلة انكانت ذات علقة بين المقدم والتالي تسمى « لزومية »كالمثال، فان وجود النهار معلول طلوع الشمس ، وان لم تكن ذات علقة تسمى « اتفاقيـة » نحو «كلما جاء زيد شرب الماء » فيما اذا لم يكن ارتباط بين مجيئه وبين شربه المـاء .

والى هذا التقسيم اشار بقوله : (بعلقة وفقدها) اى فقد العلقة (اتصالية) اى القضية المتصلة (كانت لزومية) في صورة وجود العلقة ، و(اتفاقية) في صورة فقد العلقة ، وحيث فرغ منتقسيم المتصلة شرع فيتقسيم المنفصلة ، وهي ثلاثة اقسام : « الحقيقة » و « مانعة الجمع » و «مانعة الخلو» فالحقيقة هي ما يمتنع جمع المقدم والتالي ويمتنع رفعهما نحو « العدد اما زوج او فرد » فانه لايمكن جمع الـزوج

ثم العناد وضعا اورفعا فقط او فيهما جمعهما لم يخط قط
فذا حقيقة امـا ذا نكا فمنع جمع اوخلو ذانكا

والفرد ، ولايمكن رفعهما ، ومانعة الجمع هى مايمتنع فيها الجمع ولايمتنع فيهـا الرفع نحو «هذا الشىء اما شجر اوحجر» فانه يمتنع جمعهما، ولكن يمكن رفعهما، بانيكون «انسانا» مثلا، ومانعة الخلو هى مايمتنع فيها رفعهما ولايمتنع جمعهما نحو هذا الشىء «اما لاشجر اولاحجر» مانه يمتنع رفعهما بان يكون « حجرا او شجراً » ولكن لايمتنع جمعهما بان يكون « انساناً » فهو لاشجر ولاحجر .

والى هذه الاقسام اشار بقوله : (ثم العناد) الموجود فى المنفصلةاما(وضعا) فقط اى فى اجتماعهماكالثانى (او رفعا فقط) اى فى ارتفاعهماكالثالث (اوفيهما) اى فى الوضع والرفع يكون العناد (جمعهما) اى اجتماعهما اى من الرفع والوضع (لم يخط) اى لم يمش ، من خطا يخطو (قط) اى اصلا ،كالاول .

(فذا) الذى لايجتمعان ولا يرتفعان اسمه(حقيقة) كماعرفت(اماذانكا) الآخران، والالف للاطلاق .

(فمنع جمع او) منع (خلو) كما تقدم (ذانكا) اى زينا قلبك بنور المعرفة .

« فصل فى اقسام الحملية »

الحملية تنقسم باربعة انحاء من التقسيم :

الاول : بحسب الموضوع .

الثانى : بحسب المحمول .

الثالث : بحسب الجهة .

الرابع : بحسب الرابطة .

حملية تقسيمها لقدر أو　　بحسب الموضوع والمحمول او
جهات اورابطة ذى قد مضت　　وما بموضوع فقل ما حملت
اما على شخص فشخصية ام　　على الطبيعة الطبيعية سم

والى هذا اشار بقوله: (حملية تقسيمها لقدر أو) اى رأى اهل المنطق (بحسب الموضوع و) هذا مانفصله هنا اوبحسب (المحمول) كما يأتى فى فصل آخر(او) بحسب الـ (جهات) من ضرورية وممكنة وماشبه مما سيأتى فى فصل آخـر (او) بحسب الـ(رابطة) ولكن (ذى) اى الرابطة ـ والمراد التقسيم للقضية بحسب الرابطة (قد مضت) وتقدمت حيث قلنا ان الرابطة اما موجود نحو « زيد هو قائم » فتسمى القضية «ثلاثيه» اومحذوفة نحو «زيد قائم» فتسمى «ثنائية» والرابطة اما غير زمانية ـ كالمثالين ـ اوزمانية نحو «كان زيد قائما » .

(و) اما(ما) الى التقسيم الذى (بـ) حسب الـ (موضوع) الذى عقد هذا الفصل لأجله (فقل) فى بيانه ان (ما حملت) اى المحول .

(اما) حملت (على شخص) خاص (فـ) تسمى القضية (شخصية) مثل زيد قائم (ام) حملت (على الطبيعة) الكلية من حيث هى طبيعة، فالقضية بـ (الطبيعية سم) نحو « الانسان نوع » ، ام يكون الحكم على الافراد مع عدم بيان كمية الأفراد فـ «مهملة» ام يكون الحكم على الأفراد مع بيان الكمية فـ «محصورة»، فالاقسام اربعة «الشخصية» و «الطبيعة» و «المهملة» و «المحصورة» والمحصورة على اربعة اصناف «الموجبة الكلية» و «الموجبة الجزئية» و «السالبة الكلية» و «السالبة الجزئية» ـ واذ عرفت مثال الشخصية والطبيعة ، فاعلم ـ ان مثال المهملة « الانسان حيوان ناطق » وامثله المحصورة « كل انسان ناطق» و «بعض الانسان ابيض» و «لاشيء من الانسان بحجر» و «بعض الانسان ليس بعالم» .

والحكم ان كان على الافراد له ... ولم يبن كمية فمهمله
وان يكن كلا وبعضاً قدره ... حاكمها محصوره مسورة
للسلب والايجاب خذ بالاربع ... كلا وبعضاً سور الايجاب دعى
لاشىء لا واحد للسلب الكلى ... للجزئى ليس بعض اوليس كل
والسور للشرطية يكـون ... مهما وكلما وقد يكون

والى هذه الاقسام اشار المصنف «ره» بقوله : (والحكم انكان على الافراد له) اى للموضوع (و) لكن (لم يبين كمية) اى لم يظهر قدر الافراد ، وان الحكم على الكل اوعلى البعض (فـ) القضية (مهمله) لاهما الكم .

(وان يكن كلا وبعضاً) من افراد الموضوع (قدره) وبينه (حاكمها) فاعل قدره ، اى الشخص الذى حكم بالقضية ، واتى بها ، فالقضية (محصورة) لحصر مقداره فى معلوم (مسورة) لان لها سوراكسور البلد الذى يعين حدود البلد .

(للسلب والايجاب خذ بالاربع) اى لاجل ان القضية اماسالبه اوموجبة تكون اقسام المحصورة اربعة ، بعد تقسيم كل واحد منهما الى كلية وجزئية ـ كما فهم من قوله : كلا وبعضا ـ .

(كلا وبعضاً سور الايجاب دعى) اى دعى سور الايجاب الكلي ـ للكلية ـ والبعض ـ للجزئية، كما سبق فى الامثلة، فقوله: «كلا وبعضا» مفعول مقدم لـ«دعى» ولفظا (لاشى) و (لاواحد) سوران (للسلب الكلي) كما تقدم فى المثال ، والسور (لـ) السلب الى (جزئى : ليس بعض ، او ليس كل) او بعض ليس ـ كما تقدم فى المثال ـ .

(والسور لـ) للمتصلة الـ (شرطية يكون) احد هذه الالفاظ الثلاثة : (مهما ، وكلما ، وقد يكون) فالاولان ، للايجاب الكلى ، والثالث للايجاب الجزئى ،

والسور للكليـــة المنفصلة فدائماً او ابداً او مائلة
قضية شخصيـة لاتعتبر اذ لا كمال فى اقتناص مادثر
بل ليس جزئى بكاسب ولا مكتسب بل كسراب فى الفلا

وللسلب ادخال النفى عليها ، نحو : « ليس كلما يكون السماء مغيمة ، يكون الجو باردا » .

(والسور للكلية المنفصلة ف) لفظ (دائما) فى اول القضية ـ كما تقول : دائما العدد زوج اوفرد ـ (او ابدا ، او) ما (مائلة) اى مائل احد اللفظين نحو «سرمدا» .

وحيث عرفت اقسام القضايا الاربعة ، فاعلم ان اهم الأقسام فى باب العلوم «المحصورة» باصنافها الاربعة ثم « الطبيعة » و «المهملة» واما «الشخصية» فلااعتبار لها فى العلوم ، لان المنطقى يريد الاحكام العامة ، والشخصي لاعموم فيه .

والى هذا اشار بقوله :

(قضية شخصية لاتعتبر) فى العلوم (اذ لا كمال) ولافائدة عامة كلية (فى اقتناص مادثر) اى فى اتخاذ مايذهب ويفنى ، وانما الفائدة فى معرفة الاحكام الكلية التى يمكن تطبيق الجزئيات عليها فى كل زمان ومكان ، فالمهندس مثلا يحتاج الى معرفة كيفية تقدير الاراضي ، ولافائدة له فى معرفة ان هذه الارض عشرة امتار ـ مثلا ـ والطبيب يحتاج الى معرفة ان حركة النبض السريعة تدل على الحمى ، ولافائدة له فى معرفة ان هذا المريض الخاص محموم ـ مثلا ـ والفقيه يحتاج الى معرفة ان للولد ضعف الانثى فى الارث ، ولافائدة له فى معرفة ان هذا الولد له ديناران ـ مثلا ـ وهكذا ، وانمـــا تستفاد هذه الجزئيـات من العلم بتلك الكليات ـ التى هى للجزئيات اصول وقواعد عامة ـ .

(بل ليس جزئى بكاسب) لجزئى آخر ، فاذا عرفت ان زيدا الذى هو من

وجود موضوع لايجابية حتم فان عيناً فخارجية
ذهنية ان هو ذهنا ادرجا وفى الحقيقة نفس الامرجا

اهل المدينة كذا ابيض الجسم، لاتستفيد منه ان عمرواً ـ الذى لم تره ـ ايضا ابيض الجسم (ولامكتسب) بجزئى آخـر ، فانك لاتقدر معرفة لون بشرة عمرو ، من معرفتك بلون بشرة زيد .

(بل) الجزئى (كسراب فى الفلا) جمع فلاة : بمعنى الصحراء ، فكما ان السراب لايروى من العطش ،كذلك الجزئى لايروى من الجهل .

« فصل فى تقسيم آخر للموضوع »

اعلم ان وجود الموضوع فى القضية الموجبة لازم ، اذثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له ، ثم ان الحكم قد يكون علـى الافراد الخارجية ، وتسمى القضيةحينئذ « خارجية » نحو كل من فى من الغرفة عالم ، وقد تكون على الافراد الذهنية، فتسمى «ذهنية» نحو: كل اجتماع النقيضين لايمكن، وقد تكون على الافراد النفس الأمرية ، بمعنى انه كلما تحقق هذا الموضوع تحقق هذا المحمول ـ سواء كان الموضوع الان موجودا ام لا ؟ ـ وتسمى « حقيقية » نحو :كل انسان حيـوان ناطق ، اى كلشىء وجد وصدق عليه انه انسان فهو حيوان ناطق .

والى هذه الاقسام الثلاثة اشار المصنف بقوله: (وجود) الـ (موضوع لـ) القضية (ايجابية) اى الموجبة (حتم) لازم ، فانه اذا لم يكن موضوع ، فعلى ماذا يحمل المحمول ؟

(فان) اعتبر المتكلم الموضوع (عيناً) اى فى الخارج (فـ) تسمى القضية (خارجية) تسمية للكل باسم جزئه ، وتسمى القضية (ذهنية ان هو) اى الموضوع

والحكم فى المحصورة ايضا جرى
على الطبيعة بحيث قد سرى
افرادها اذ لو على افرادها لم يمكن اذليس انتهت اعدادها
وغص لموضوع الحقيقيات فانظر الى العنوان والمرآت

(ذهناً ادرجا) اى ادرجه المتكلم فى الذهن ، بان حكم على الموضوع الذهنى .

(وفى) القضية (الحقيقية ، نفس الامرِ جا) ظرف الموضوع من غير اعتبار كونه فى الخارج او فى الذهن ،

ثم انه فى كل من الطبيعية والمحصورة يكون الحكم على الطبيعة لكن الفرق انه فى الطبيعية لايسرى الحكم الى الافراد ، مثلا « الانسان نوع » لايسرى النوعية الى افراد الانسان ، بخلاف المحصورة فالحكم يسرى من مثل « كل انسان حيوان» الى افراد الانسان .

(والحكم فى المحصورة ايضا) اى كالطبيعية (جرى على الطبيعة بحيث قد سرى) الحكم على (افرادها) كما عرفت، وربما توهم ان الحكم فى المحصورة على الافراد ابتداءاً بدون واسطة الطبيعة لكنه وهم (اذلو) كان الحكم (على افرادها) ابتداءاً (لم يمكن) ولم يعقل (اذليس انتهت اعدادها) ولايمكن استحضار المتكلم للافراد غير المتناهية حتى يحكم على كل فرد فرد ، بلا واسطة الطبيعة .

(و) كذلك فى القضية الحقيقية التى كان موضوعها الافراد النفس الأمرية الاعم من الخارجية والذهنية فاذا اردت الحكم على الافراد (غص) من غاص يغوص، بمعنى دخل البحر لاخراج اللولوء (لموضوع الحقيقيات) فاذا اردت الحكم عليه (فانظر) لبين العقل (الى العنوان والمرآت) لتلك الافراد ، وهو الطبيعة ، لكن لامن حيث هى ، بل من حيث كونها مرآتا للافراد ، فاحكم على الطبيعة باعتبار كونها مرآتا للافراد ، اذ ليس تقدر علــى الحكم على الافراد ، لعدم تناهيها ، كمــا عرفت فى

وقسمة بحسب المحمول من جهة التحصيل والعدول

المحصورة .

« فصل فى اقسام القضية الحملية »

لقد سبق تقسيم القضية الحملية وبحسب « الربط » وبحسب « الموضوع » وهذا ثالث التقسيمات الاربعة للحمليه ، وهو التقسيم بحسب « المحمول » .

اما التقسيم الرابع فسيأتى فى مبحث التقسيم بحسب «الجهة» فنقول: القضية اما « محصلة » او « معدولة » ، والمحصلة هى التى لم يكن حرف السلب لاجزءاً من موضوعها ، ولاجزءاً من محمولها ، سواءكانت القضية موجبة نحو « زيد قائم » او سالبة نحو « زيد ليس بقائم » ، والمعدولة هى التىكان حرف السلب جزءاً من احدهما، فمعدوله الموضوع نحو «اللاحى جماد» ومعدولة المحمول نحو «الجماد لاحى» ولافرق فى التسمية بالمعدولة ان تكون القضية موجبةكالمثالين اوسالبة نحو « اللاحى ليس بمتحرك » و « المتحرك ليس بلاحى » ، وقد تكون القضية معدولة الطرفين،ايجاباًنحو«اللاحى لامتحوك» اوسلبانحو «اللاحى ليس بلاجماد»،ومن هذا تعرف انكلامن الموجبة والسالبة ينقسم الى اربعة اقسام : المحصلة ، والمعدولة الموضوع ، والمعدولة المحمول ، والمعدولة الطرفين .

ثم اعلم ان السالبة انما تكون بسلب النسبة، فاذا قلت: زيد ليس بقائم فقد نفيت النسبة بينزيدوبين القيام،وهذا اعم منانيكون الموضوع «وهوزيد» موجوداً املا؟ ـ اذ السالبة ربما تكون بانتفاء الموضوع ـ وذلك بخلاف المعدولة المحمول فانها لاتكون الامع وجود الموضوع ، فاذا قلت: « زيد لاجماد »كان اللازم وجود زيد ـ اذ الموجبة لاتحقق لها الابعد تحقق الموضوع ـ .

اذا عرفت ماذكرنا فلنشرع فى شرح المتن (و) هنا (قسمة) للقضية (بحسب

والسلب جزءا بدا للجزء له معدولة ودونـه محصلـه
سالبة المحمول ايجاباً تعد اذ ربط سلب ليس سلب الربط حد

المحمول) والمعدلـة التى هى احد الاقسام، وان كانت تتحقق فى الموضوع ايضا، الا انها حيث كانت قليلة غير دائرة فى القضايا لم يهتم المصنف بها ، وانمـا جعل التقسيم بحسب المحمول .

(من جهة التحصيل والعدول) وانما تمسى القضية « معدولة » تسمية للكـل باسم جزئه ، فان حرف السلب الاصل فيه ان يقلب النسبة، فاذا قلت الموضوع او المحمول ،كان ذلك عدولا عن اصله ، فالقضية فى الحقيقة معدول حـرف السلب فيها لانها بذاتها معدولة .

(و) حرف (السلب) فى القضية (ان جزءاً بدا للجزء له) اى صار السلب جزءاً من جزء القضية ، اى جزءاً من الموضوع او جزءاً من المحمول ـ والضمير فى « له » راجع الى القضية باعتبار كونها « عقداً » ـ .

(معدولة) هذه القضية (ودونه) الذى ليس كذلك سواء كان فيه صـرف سلب املا ؟ (محصله) لعدم المعدول فيها .

ومما تقدم تعرف ان (سالبة المحمول) نحو « زيد لاقائم » (ايجاباً تعد) اى تكون موجبة .

(اذ ربط سلب ليس سلب الربط حد) قال فى الشرح : وهذه قسم آخر من القضية .

اقول : والمعنى ان فى السالبة حرف السلب يسلب الربط ، وفى الموجبة السالبة المحمول حرف السلب مربوط بالموضوع المحقق ، والفرق بينهمـا ان السالبة اعم من سلب الموضوع ، والموجبة السالبة المحمول مـوجب موضوعها ويكون السلب فى الحقيقة للمحمول كما ان الفرق بين السالبة المحمول والمعدوله

فكان الايجاب اخص اذلزم وجود موضوع له والسلب عم
بسبق ربط سلباً الجزئيه وفى ثنائيتها بالنيه
اولا وغير فيهما العدول وليس عن سلب فلايزول

المحمول ان فى الاول حرف السلب يسلب النسبة مع وجود الموضوع وفى الثانى حرف السلب جزء من المحمول فيقلب المحمول مع وجود النبسة على ايجا بها .

(فكان الايجاب) سواءكان موجبة محصلة اوموجبة معدولة او موجبة سالبة المحمول (اخص) من السلب .

(اذ لزم وجود موضوع له)كما عرفت (والسلب عم) اذ يمكن تحققه مع وجود الموضوع ، ويمكن تحققه مع عدم الموضوع .

ثم ان الفرق اللفظى بين السالبة والمعدولة ان فى السالبة يتقدم حرف السلب على الربط فتقول : « زيد ليس هو بقائم » وفى المعدولة يتقدم حرف الربط على السلب فتقول : « زيد هوليس بقائم » .

(بـ) سبب (سبق ربط سلباً) اى على حرف السلب تتحقق (الجزئيه) اى جزئية السلب للمحمول ، وهو المعدولة ، وهذا بمايكون فى القضايا الثلاثية التى يوجد فيها حرف الربط .

اما فى الثنائية فيعتبر التقدم والتأخر فى التقدير ، واليه اشار بقوله : (وفى ثنائيتها) اى القضايا ذات الجزئين ـ المحذوف الرابط ـ (بالنيه) فزيد ليس بقائم، ان نوينا «زيد هوليس بقائم»كانت معدوله وان نوينا «زيدليس هوبقائم»كانت سالبة .

(او) نقول فى الفرق بين السالبة والمعدولة لفظ («لا» وغير فيهما العدول) فزيد لاقائم ، «او غير قائم» معدولة .

(و) لفظ («ليس»عن سلب فلا يزول) فزيد ليس بقائم، سالبة ، وهذا مجرد اصطلاح .

عدول موضوع بسبق السور او ... كما او النية ميزه دروا
ومن عدول عدم للقنيه ... وليس لا ونحوها نطقيه

اما اللغة العربية فلادلالة في الترتيب فيها على العدول والتحصيل ، هذاهو الفرق بين السالبة والمعدولـة في طرف المحمول ، اما الفرق بينهما في طـرف الموضوع، فان قلنا: «كل لاحي جماد» بتقديم «كل» عن السلب كانت معدلة ، وان قلنا «ليس كل حي جماد» بتأخير «كل» عن السلب ،كانت سالبة .

واليه اشار بقوله : (عدول موضوع بسبق السور) على حرف السلب ـ فيما اذا كانت القضية مسورة ـ .

(او) بسبق (كما) اى مثل «ما» والذى ، كما تقول : «ماهو لاحي جماد» فان تقدم «ما» على حرف السلب دليل على ان القضية معدولة ، وان قلنا : «ليس ماهو حي جماد» كانت سالبه .

(او النية) اى بالنية ، ان لم يكن شيء من هذه الامور (ميزه) اى ميز العدول عن السلب (دروا) اى علموا ذلك .

ثم ان هناك قسم آخر للعدول ـ فيما اذا لم يكن حرف سلب في البين ـ وهو ماذا كان المحمول عدم الملكة نحو : «زيد اعمى» لانه بمنزلة «لابصير» .

واليه اشار بقوله : (ومن عدول) اى من اقسام المعدولة (عدم للقنيه) اى عدم الملكة ـ الذى له لفظ خاص مثل «اعمى» و «اشل» و «بليد» وماشبه ـ .

(وليس «لا» ونحوها) من حروف السلب (نطقيه) اى في النطق واللفظ .

ثم ان التقسيم الذى ذكرنا بالنسبة الى المحمول ـ من السالبة والمعدولة ـ يأتي بالنسبة الى جهة القضية ، اى الامكان والضرورة وماشبه ، فان الجهة قد تكون جزءاً من المحمول ، وقد تكون مصبة على واقع القضية ، فاذا كانت منصبه على واقع القضية ، كانت القضية موجهة بتلك الجهة، وانكانت جزءاً من المحمول كانت

جعل الجهات جزءاً ايضا قدعلم فالكتب بالامكان الانسان لزم
وايضـا المطلق والمقيد من الوجود هل بـه تبدد
اقسامها بحسب الجهات قد حان ان تجيء مبينات

القضية لزومية مطلقا ، مثلا اذا قلت : «زيد كاتب» كانت القضية «ممكنة» واذا قلت : «زيد كاتب بالامكان» بحيث حملت «الكتابة بالامكان» على زيد كانت القضية «ضرورية» لان زيدا لاينفك عن امكان الكتابة .

والى هذا اشار بقوله : (جعل الجهات جزءاً) للمحمول ـ فى مقابل صبها على النسبة ـ (ايضا قد علم) وان ذلك موجب لـ«ضرورية» القضية مطلقا ، اية كانت النسبة الواقعية ـ .

(فالكتب بالامكان الانسان لزم) فان الكتابة بالامكان ضرورية للانسان .

ثم انه ربما كان محمول القضية وجوداً مطلقا ، مثل «الانسان موجود» فتسمى القضية «هلية بسيطه» وقديكون المحمول وجوداً مقيداً نحو «الانسان كاتب» وتسمى «هلية مركبة» .

واليه اشار بقوله : (وايضا) قسمة اخرى للقضية بحسب المحمول (المطلق والمقيد من الوجود) « من » بيـان ، اى الوجود المطلق ، والوجـود المقيد ـ الذين يقعان محمولا ـ («هل» به) اى بكل واحد من هذين الوجودين (تبدد) اى يتقسم ، كما عرفت .

« فصل فى الموجبات »

تقدم ان القضية تنقسم باعتبار « الرابط » و « الموضوع » و « المحمول » و «الجهة» وسبق ثلاثة من هذه الاقسام الاربعة والان نتكلم فى التقسيم الرابع .

(اقسامها) اى اقسام القضية (بحسب الجهات قد حان) اى قرب (ان تجيء

فنسبـة القضية مكيفـة   فى الواقع ونفس الامر بصفه
كيفية النسبة مدة سمـا   ضرورة امكانا او غيرهما
لفظ على المدة دلنا جهة   تلك الربـاعية والموجهة
كذاك فى القضية العقليـة   معقول هذى جهـة عقلية

مبنيات) اى فى حالكونها واضحات .

اعلم ان النسبة لابد وان تكون مكيفية بضرورة او امكان اونحوهما فى نفس الامر ، وهده الكيفية النفس الامرية تسمى «مادة» واللفظ الدال عليها يسمى «جهة» .

والى هذا اشار بقوله: (فنسبة القضية مكيفة) اى ذات كيف خاص (فى الواقع ونفس الامر) عطف بيان للواقع (بصفه) اى بكيفية خاصة .

فـ(كيفية النسبة) الواقعية (مدة) مخفف «مادة» (سما) اى اجعل لها الاسم ، سواء كانت تلك الكيفية .

(ضرورة) مثل «زيد هو انسان» او (أمكاناً) مثل «زيد هو كاتب» (اوغيرهما) كالمطلقة والمشروطة وماشبه مما سيأتى .

و (لفظ على المدة) اى على تلك المادة الواقعية (دلنا) يسمى (جهة) فقولنا «بالضرورة» فى المثال الاول ، و «بالامكان» فى المثال الثانى ، يسمى «جهة» .

و (تلك) القضية المشتملة على الجهة تسمى (الرباعية) لانها ذات اربعة اشياء «الموضوع» و «المحمول» و «الرابطة» و «الجهة» . (و) كذلك تسمى (الموجهة) ايضا ، لاشتمالها على الجهة

(كذاك فى القضية العقلية) فانك اذا تصورت فى ذهنك « زيد هو انسان بالضرورة» فقد حصلت «الرباعية» العقليه .

و (معقول هذى) اى الجهات ، اى «بالضرورة» مثلا التى تصورتها فى ذهنك

فالحكم ان ضرورة ابانا ماجوهر الموضوع ايسا كانا
كانت ضروريــة الذاتيـه طلق ضروريــة ازليــة
مشروطة عمةان بالوصف ذى وقتية مطلقة ان تحتذى

(جهة عقلية) لالفظية .

« فصل فى بعض اقسام الموجبات »

الاولى : الضرورية الذاتية ، مثل «الانسان حيوان ناطق» ومعنى « ذاتية » انه مادام ذات الموضوع موجودا فالمحمول ضرورى له .

(فالحكم) فى القضية (ان ضرورة) للنسبة (ابانا) اى اظهر (١٠) دام (جوهر الموضوع ايسا) اى وجودا ـ يقال «ايس» و «ليس» اى الوجود والعدم ـ (كانا) وهذه الجملة كقوله : «مادام الموضوع موجودة» .

(كانت) تلك القضية الـ(ضرورية الذاتيه) .

الثانية : « الضرورية » وهى تصدق فيما حمل صفاته تعالى على ذاته ـ وانما تحذف لفظة «الذاتية» من الاسم ، لانه سبحانه موجوداً ازلا ، فلامعنى للقيد .

والى هذا اشار بقوله : « ضرورية » (طلق) اى بـدون قيد « الذاتية » هى الـ(ضرورية أزلية) اى ماتنسب الى الذات الأزلية تعالت اسمائه، نحو«الله موجود بالضرورة» «والله عالم بالضرورة» وهكذا .

الثالثة : «المشروطة : العامة» وهى ماكان المحمول ضروريا للموضوع مادام الوصف موجودا نحو : «كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا» .

و(مشروطة عمة) اى عامه (ان) كان (بالوصف ذى) الضرورة اى الضرورة مادام الوصف كما عرفت .

وقتا معينا وفى منتشرة مطلقة فوقتها لن تحصره
ثم ضرورى من المحمول جا اذالوقوع فى الوجوب اندرجا
والحكم بالدوام ذاتا دائمة عرفية عمة ان وصفا سمة

الرابعة : «الوقتية» وهى ماكانت الضرورة فى وقت خاص نحو : «كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة» فـ(وقتية مطلقة ان تحتذى) اى تتبع الضرورة (وقتا معينا) لامادام الوصف ـ كالمشروطة العامة ـ .

الخامسة: «المنتشرة المطلقة» وهى ماكانت الضرورة فى وقت غير معين نحو «كل انسان متنفس وقتاما» (وفى) قضية (منتشرة مطلقة فوقتها) اى وقت الضرورة (لن تحصره) اى لن تعينه فى وقت خاص ، كما عرفت .

السادسة : « الضرورية بشرط المحمول » وهى ما اخذ فى الموضوع شرط المحمول نحو : «زيد المشروط بالكتابة كاتب» ومن المعلوم ان جميع القضايا تنقلب «ضرورية» اذا اخذ فى موضوعها شرط المحمول .

(ثم « ضرورى ») اى قضية ضرورية (من المحمول) ضرورتها (جا ، اذ الوقوع فى الوجوب اندرجا) اذ كل شىء بشرط الوقوع «ضرورى» كما لايخفى .

السابعة: «الدائمة» وهى ماكان المحمول دائما للموضوع ـ بدون ضرورة ـ مثل «كل فلك متحرك بالدوام» .

(والحكم بالدوام) للنسبة (ذاتا) اى مادام ذات الموضوع موجودة (دائمة) كما عرفت ، والفرق بينهما وبين الضرورية استحالة الانفكاك عقلا فى الضرورية دون الدائمـة .

الثامنة : «العرفية العامة» ان كانت دائمة مادام الوصف نحو «الأرض منيرة دائما مادامت الشمس مواجهة اليها» .

فـ(عرفيه عمة) اى عامه (ان) كان الحكم بالدوام (وصفا) اى مادام الوصف

وان بـفعليتـه فمطلقـة   في الاسم لاتوجيهها متفقة
ولفظ عامة الى اسمها اضف   بكونها عم الوجوديات صف

(سمة) اى اجعل لها اسما بذلك .

التاسعة : «المطلقة العامة» وهى ماكانت النسبة ثابتة فى احد الازمنة الثلاثة ، و «الفعلية» فى اصطلاح المنطقى، هو هذا، اى ماكان الحكم ثابتا فى احد الازمنة .

(وان)كان الحكم (بفعليته) اى بفعلية انتساب المحمول الى الموضوع (فـ) القضية (مطلقة) عامة ، مثل : «القمر يخسف فعلا» .

ثم لايخفى ان القضية التى لم تذكر فيها الجهة تسمى « مطلقة » ايضا ، فهذه اللفظه مشتركة بين هاتين، واليه اشار بقوله : وهذه القضية (فى الاسم) اى التسمية بـ«المطلقة» مع (لاتوجيهها) اى القضية التى لم يذكر فيها الجهة (متفقة) فكلتاهما تسميان بهذا الاسم .

(ولفظ «عامة» الى اسمها) اى اسم «المطلقة» (اضف) فقل «مطلقة عامة» فيما اذا كانت من الموجهات ـ لاالتى بلاجهة ـ .

(بكونها) اى المطلقة العامة (عم الوجوديات) اى الوجودية اللاضرورية ، والوجودية اللادائمة ـ كما ستأتى فى المركبات ـ وانما عبر عن الاثنين بالجمع، باعتبار الجمع المنطقى (صف) اى اجعل وصف «المطلقة» بـ«العامة» لانها اعم من الوجوديتين ـ كما سيأتى ـ .

العاشرة «الممكنة العامة» وهى ماحكم فيها بعدم ضرورة خلاف القضية ،مثلا اذا قلت «زيد كاتب بالامكان العام» كان معناه : ان عدم الكتابة ليس ضرورية لزيد .

الحادية عشرة: «الممكنة الخاصة» وهى ماحكم فيها بعدم ضرورة وفق القضية ولاخلافها ، فاذا قلت : «زيد كاتب بالامكان الخاص» كان معناه : ان كلا من الكتابة وعدم الكتابة ليس ضروريا لزيد .

وان بلا ضرورة فممكنة بعمة وخصة مفننة
فلا ضرورة الخلاف عمه والخص لاضرورة برمة
وعمة بسيطة بالذات وخصة من المركبات

والى هذين اشار بقوله : (وان) كان الحكم في القضية (بلاضرورة فـ) تسمى القضية (ممكنة) وهي (بعمة) اى ممكنة عامة (و) ممكنة (خصة) اى خاصة (مفننة) كما عرفت .

(فـ) اذا كان اللاضرورة للخلاف فقط فـ « عامة » فـ (لاضرورة الخلاف عمه) كما عرفت في المثال .

(والخص) اى الممكنة الخاصة (لاضرورة برمة) اى بتمام جانبيه ـ الخلاف والوفاق ـ وفي الحقيقة ان الممكنة الخاصة قضيتان ممكنتان عامتان احداهما موجبة والاخرى سالبة فمعنى «زيد كاتب بالامكان الخاص» : «ان زيداً كاتب بالامكان العام» و «ان زيداً ليس بكاتب بالامكان العام» .

والى هذا اشار بقوله : (وعمة) اى الممكنة العامة (بسيطة بالذات) اى من القضايا البسيطة لانها قضية واحدة فقط .

(وخصة) اى الممكنة الخاصة (من المركبات) لانها مشتملة على قضيتين كما عرفت ، وبهذا تعرف ان ماذكره المصنف من البسائط «عشرة» كاملة .

« فصل في المركبات »

وهي القضايا التي تأتي فيها اشارة الى قضية اخرى ، فتنحل الى قضيتين .

اعلم ان القضية البسيطة اذا قيدت بـ « اللادوام » او بـ « اللاضرورة » تبدلت اسمها الى ثلاثة اقسام : امابمجيء قيد مخالف للقيد السابق ، او حذف قيد ، او تبديل اسم، ولم يذكر المصنف الابعض المركبات .

والبعض من ذى حيثما تقيدا باللا دوام الذاتى تركيبا بدا
كذا بـلا ضرورة ذاتيه قد قيدت مطلقة فعليـة
فتحذف القيود اذ تركبت عن اسمها وبعضها تبدلت
فـادع وجودية الفعلية اذن بخصة صفن وصفية

قال : (والبعض من ذى) القضايا الموجهة البسيطة (حيثما تقيدا : باللادوام الذاتى) واللادوام الوصفى غير معتبر عندهم (تركيبـا بدا) اى تحصل القضيـة المركبة .

و (كذا) اذا قيدت القضية (بلاضرورة ذاتيه) اى لاضرورة لوجود المحمول للموضوع مادام الذات موجودا .

(قد قيدت مطلقة فعلية) اى المطلقة العامة ، والمعنى ان «المطلقة العامة» تقيد تارة «باللادوام الذاتى» وتارة « باللاضرورة الذاتية » نحو : « القمر ينخسف فعلا دائماً » او « القمر ينخسف فعلالابالضرورة » .

(فتحذف القيود اذ تركبت) فاذا تركبت « الوقتية المطلقة » و « المنتشرة المطلقة »باللادوام قيل « وقتية » و «منتشرة » تحذف لفظة « المطلقة » منها .

(عن اسمها) متعلق بـ « تحذف » (وبعضها) اى بعض المركبات (تبدلت) بحسب الاسم ، فيكون اسمها بعد التركيب مخالفا لاسمها قبل التركيب .

(فادع وجودية) «لادائمة» ووجودية «لاضرورية» (الفعلية) اى المطلقة العامة المقيدة باللادوام او باللا ضرورة ، وكذا اذا قيدت «المشروطة العامة» و« العرفية العامة » باللادوام سميتا « المشروطة الخاصة » و« العرفية الخاصة » .

والى هذا اشار بقوله : (اذن) اى حين التقيد (بخصة) اى بكلمة « الخاصة» (صفن وصفية) اى « المشروطه» و « العرفية » لانهما مادام الوصف .

فعلية مدلولة لادائماً خالف كيف الاصل لاتكمما
مدلول لاضرورة امكان عم كلادوام ادرها كيفا وكم

ثم ان « اللادوام »: اشارة الى مطلقة عامة مخالفة لاصـل القضيـة في الكيف موافقة له في الكم و « اللاضرورة » اشارة الى ممكنة عامة مخالفة مع اصل القضية في الكيف موافقة له في الكم .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (فعلية)اى المطلقة العامة (مدلولة) لـ (لادائما) وتلك المطلقة العامة .

(خالف كيف الاصل) فاذاكان اصـل القضية موجبة ،كان اللا دوام سالبـة وبالعكس (لاتكمما) اى ليس « اللادوام » مخالفا للاصل في « الكم » بـل اذاكان الاصل كلية كان اللادوام كلية ، وهكذا في الجزئية ، فاذا قلت : « كل كاتب متحـرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائما» كان معنى اللادوام« لاشيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل » .

(مدلول لاضرورة امكان عم) اى الممكنة العامة(كلادوام ادرها) اى اعرف « اللاضرورة » مثل « اللادوام » (كيفا وكم) فهو مثل الاصل كما ، ومخالف له كيفا فاذا قلت : « كل انسان متحرك الاصابع بالفعل لابالضرورة »كان معنى «لابالضرورة» «لاشيء من الانسان بمتحرك الاصابع بالامكان العام» وقدذكر المصنف من المركبات « الممكنة الخاصة » و « العرفية الخاصة » و « المشرطة الخاصة » و « الوجوديـة اللاضرورية » و « الوجودية اللادائمة » و « الوقتية » و « المنتشرة » والكلام حول المركبات طويل يراجع بشأنها « المطالع » و « الشمسية » و « الجوهر النضيـد » وغيرها ، وانما اقتصرنا في المقام بقدر النظم تحفظا على وضع الكتاب .

الشيخ الاشراقى ذوالفطانة قضية قصــر فى البتانة
كل الجهات فى الضرورى ادرجا
اذ الوجود كاشف الوجوب جـا

« فصل فى وجه انحصار الجهة فى الضرورية »

اذا قلت: « زيدكاتب » فان اعتبرت «الجهة، اى الامكان» جزءاً من المحمول، بمعنى انك حملت « الكاتب بالأمكان » على زيد،كانت القضية « ضرورية » لوضوح انه لايمكن ان يكون زيد ، ولا يكونكاتبا بالامكان ، وان اعتبرت « الامكان » جهــة ونسبة ،كانت القضية « ممكنة » لامكان وجود زيد بدون ان يكونكاتبا ، وعليه يكون الفرق بين «زيدكاتب» و «زيد ناطق» واضحاً لان الاول ممكن، والثانى ضرورى.

اذا عرفت هذا نقول : ان المشهور حيث ارادوا بيان الفوراق بين القضايا ، جعلوا الجهات خارجة عنالمحمول، ولذا بينوا القضايا البسيطة والمركبة ،ولكن السهروردى ارجع كل القضايا الى «الضرورية» باعتبار اخذه الجهة فى المحمول ، وهذا وانكان صحيحا فى نفسه لكنه مفوت للعلم بالفوارق .

والى هذا المبحث اشار المصنف : (الشيخ الأشراقى) شهــاب الديــن السهروردى (ذوالفطانة) والذكاء، فان مثل الدقة التى عملها فىارجاع القضايا الى الضرورية يحتاج الى فطنة وذكاء .

(قضية) اىالقضايا (قصر) ها (فى البتانة) منالبت بمعنى القطع اىالضرورية فان الضرورة هى اليقين .

(كل الجهات) منالامكان والضرورة والدوام وغيرها (فىالضرورى ادرجا).

فقال :انكل القضايا ضرورية (اذ الوجودكاشف الوجوبجا) قالوا انالشىء

والجهةاذ جزء محمول غدت فبالضرورة لقد آلت لبت
لكننا قد اقتفينا اثرهم اذ ذلك التفصيل شرح ماحتم
لم يحر تفريط لنا ولاشطط جعلنا الله من امة وسط

اذا لم يجب لم يوجد ، والمراد بالوجوب تمام علته ، وهذا واضح فان الشيء اذا لم يجتمع فيه شرائط الوجود لايوجد، وعلى هذا فاذاكان انسانكاتباً ،كانت الكتابة له واجبه ، والا لم توجد له ـ وهذا علة اولى لحصر السهروردى القضايا فى الضرورية ـ .

(و) هناك علة اخرى لحصره اشرنا اليه اول الفصل وهوان (الجهة اذ جزء محمول غدت) بان كان محمول « زيد » « الكاتب بالا مكان » .

(فبالضرورة) اى بالبداهة (لقد آلت) وانتهت القضية (لبت) اى الى الضرورة ـ كما عرفت بيان ذلك ـ .

(لكننا) لم نرتض مذهبه بل (قد اقتفينا اثرهم) اى اتبعنا اثرهم اهل المنطق فى تقسيم القضية الى التسائط المختلفة امكانا وضرورة ودواما وغيرها .
(اذ ذلك التفصيل) فى القضايا (شرح ماحتم) واوجب، فان للضرورة مراتب متفاوته ذاتيه ووصفية وموقتة ومنتشرة ، وضرورة فى ضمن الامكان والدوام ، واخرى فى ضمن الوجوب .

نعم الضرورة بشرط اخذ الجهة فى المحمول عامة للجميع (لم يحر)من « الحرى » بمعنى اللائق ، اى لايليق (تفريط لنا) بان نقتصر على ذكر « الضرورية » كما فعل الشيخ الاشراقى (ولاشطط) بان نفصل القضايا ونطنب فيها كما فعل بعض المنطقيين .

(جعلنا الله من امة وسط) قال سبحانه : « وكذلك جعلناكم امة وسطا » .

والجهة وان تصر منسوبة   فى ذاتها المرآت لامطلوبة
نقيض كل رفع او مرفوع   تعميم رفع لهما مرجوع
من احد الشطرين لامناص   وبالقضية هنا اختصاص

(والجهة وان تصر منسوبة) اى تكون جزءاً من المحمول ، لتنسب الى الموضوع ـ عند اعتبار المحمول ذاجزئين : الكتابة والامكان ـ مثلا ـ .

لكنها (فى ذاتها المرآت) ينظر بواسطة الجهة الى كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ، وهل هى من قبيل « حركة الفلك » دوام او من قبيل « نطق الانسان » ضرورة، اومن قبيل «كتابة الانسان» امكان ؟ (لامطلوبة) فان الجهات لاتطلب بذاتها، وتكون محمولة الا فى اعتبار ثانوى .

« فصل فى التناقض »

اذا قلت : « الانسان » و « اللا انسان » كان كل منهما نقيضاللاخر، فان(نقيض كل) شىء (رفع) له مثل « اللا انسان » الذى هو رفع « للانسان » (او مرفوع) مثل « الانسان » الذىهومرفوع « باللا انسان » .

(تعميم رفع) اى ان « الرفع » الواقع فى تعريف التناقض حيث قالوا : « نقيض كلشى رفعه » عام شامل للرفع ، وللمرفوع ـ معاً ـ .

(لهما) اى الى « الرفع » و « المرفوع » .

(مرجوع) فمرجع «الرفع» الى الشيئين «الرافع» و «المرفوع» لانه مصدر مشترك بين المبنى للفاعل والمبنى للمفعول .

(من احد الشطرين) اى وجود احد النقيضين (لامناص) اى لامفر ، اذلايمكن جمع النقيضين ولايمكن رفعهما .

وهو اختلاف في القضيتين
بالذات في الصدق كذا في المين
فاختلفا كيفاً وكماً وجهة والوحدة فيما عدا متجهة

(وبالقضية هنا) في كلامنا (اختصاص) اذ نحن معاشر المنطقيين نتكلم عن تناقض القضايا ، بخلاف سائر العلوم فانه اما يتكلم في خصوص تناقض المفردات «كالانسان» و «اللاانسان» او يتكلم في الأعم من القسمين .

(وهو) اى التناقض في نظر المنطقي (اختلاف في القضيتين بالذات) خرج مثل «الانسان واللاانسان» لانه تناقض المفردات ، ومثل : «زيد انسان وزيد لاناطق» لانه تناقض بالعرض لابتداء .

(في الصدق) بلاتجتمعان (كذا في المين) اى الكذب فلاترتفعان .

(فاختلفا) اى النقيضان (كيفا) اى الايجاب والسلب .

(وكما) اى الكلية والجزئية (وجهة) اى الضرورة والدوام وماشبه .

(والوحدة) اى الاتحاد (فيما عدا) اى في ماسوى هذه الثلاثة المذكورة .

(متجهة) اى لازمة وهي ثمانوحدات «الموضوع» و «المحمول» و «المكان» و «الشرط» و «الاضافة» و «الجزء والكل» و «القوة والفعل» و «الزمان» ، فاذا لم تتحد القضيتان في احدى هذه الثمانية، اولم تختلفا في احدى تلك الثلاثة لم يتحقق التناقض ، وذلك لما عرفت من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث لاتجتمعان صدقا ولاكذبا ، واذا فقدت احدى الاتحادات الثمانية او الاختلافات الثلاثة، جاز اجتماعهما في الصدق او في الكذب، فالموجبتان يمكن صدقهما نحو بعض الانسان ابيض وبعضه ليس بابيض ، والكليتان يمكن كذبهما نحو كل حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان ، وبدون مراعاة الجهة يمكن صدقهما كل انسان كاتب بالامكان العام ولاشيء من الانسان بكاتب بالامكان العام .

وقد كفى ان وحدت جزءاهما وو حدة الحمل اعرفن جدواها

ولا يخفى ان ماذكرناه من باب المثال وكذلك يجوز الصدق او الكذب اذا اختل بعض الاتحادات المذكورة فالموضوع نحو : زيد قائم وعمرو ليس بقائم، والمحمول نحو: زيد قائم وزيد ليس بقاعد، والمكان نحو: زيد جالس فى المسجد وزيد ليس بجالس فى الدار، والشرط نحو يجيء زيد بشرط خلو المجلس ولا يجيء زيد بشرط عدم الخلو، والاضافة نحو: زيد اب لعمرو وزيد ليس ابأ لبكر ، والجزء نحو : الزنجي اسود اى بشرته والزنجي ليس بساسود اى اسنانـه ، والقوة نحو : زيد كاتب اى بالقوة وزيد ليس بكاتب اى بالفعل ، والزمان نحو : زيد قائم يعنى الان وزيد ليس بقائم اى فى الماضى .

ثم لا يخفى ان الوحدات الثمانية راجعة الى وحدة فى الموضوع ووحدة فى المحمول مثلا الجلوس فى المسجد والجلوس فى الدار جلوسان لاجلوس واحد فوحدة المكان رجعت الى وحدة المحمول وهكذا قل فى سائر الوحدات .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (وقد كفى) فى الوحدة المعتبرة فى التناقض (ان وحدت جزءاها) اى جزءا القضية اعنى الموضوع والمحمول .

ثم ان هناك وحدة تاسعة وهى وحدة الحمل فلا تناقض اذا كان الايجاب بنحو من انحاء الحمل ، والسلب بنحو آخر ، مثلا اذا قلت : الانسان ضاحك بالحمل الشائع وليس بضاحك بالحمل الاول لم يكن تناقض .

والى هذا اشار بقوله: (ووحدة الحمل اعرفن جدواها) اى فائدتها، وقوله : «وحدة الحمل» مبتدء ، و «اعرفن» خبره .

ثم ان المنطقيين لهم ثلاثة اصطلاحات :

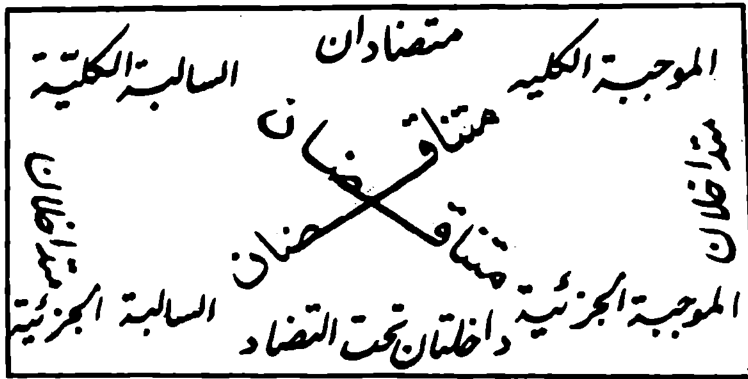
الاول : التناقض كما عرفت .

الثاني : التضاد وهو فى القضيتين الكليين المختلفتين فى الكيفية المتفقتين

بدل بالتضاد او تحت متى   في الكيف لا في الكم قد خالفتا

في الكمية نحو: «كل انسان كاتب» و «لاشيء من الانسان بكاتب» فانهما كاذبتان .

الثالث : الداخلتان تحت التضاد وهما قضيتان جزئيتان مختلفتان في الكيفية متفقتان في الكمية نحو: «بعض الانسان كاتب» و «بعض الانسان ليس بكاتب» فانهما صادقتان، وانما سميتا بهذا الاسم لدخولهما تحت القسم الثاني، فان الجزئي داخل في الكلي ، وقد اعتاد اهل المنطق ان يصوروا هذه الاقسام الثلاثة بهذا الشكل :



والى هذا اشار المصنف بقوله: (بدل) لفظ التناقض (بالتضاد او) ما (تحت) التضاد (متى) كانت القضيتان .

(في الكيف لا في الكم قد خالفتا) كما عرفت ولا باس هنا بالاشارة الى مبدء غلط منطق « الديالكتيك » اى المنطق الجدلي الذى بنى كثير من مدارس اوروبا اسسها عليه ، فانهم زعموا ان لا استحالة في التناقض لان ضد كلشيء يتولد في ذاته فكلشيء يشتمل على النقيضين حتى ان احدهم مثل لذلك بعمود ذى وجهين احدهما احمر والآخر اصفر ، فان المتوجه اليه من الطرف الاول يراه احمر والمتوجه اليه من الطرف الثاني يراه اصفر ، ثم قال فاين مازعمه المنطق القديم من استحالة

موجهـــات لضروريتهـــا امكان عم ولمشروطتها
حينية ممكنة ودائمـــة اطلاق عم لنقيضها سمة

التناقض ، واذا بطل استحالة التناقض بطل المنطق القديم برمته ، ومثل هذا الكلام لايستحق التفاتــا ، لكن كثير من المثقفين اليوم وقعوا فی هذه المهزلة كمـا وقع مانمائه مليون من البشر فی مهزلة التليث المستحيل : فهو واحد وثلاثة فی آن واحد ، و كيف كانوا فان اهل هذا المنطق لـوعرفوا شرائط التناقض لـم يعقل ان يتكلموا بهذا الكلام ، وانی لم اكتب هذا الكتاب الالتزييف هذا المنطق الغازی للافكار ، فان السلاح الفكری الباطل لايبطله الا السلاح الفكری الصحيح ،وقد قال سبحانه : «واعدوا لهم مااستطعتم من قوة» .

« فصل فی نقائض الموجهات »

فقد تقدم اعتبار الاختلاف فی الجهة فی تحقق التناقض بين القضيتين .

اعلم ان «نقيض الضرورية المطلقة الممكنة العامة» و «نقيض المشروط العامة الحينية الممكنة» و «نقيض الدائمة المطلقة العامة» و « نقيض العرفية العامة الحينية المطلقة» و «نقيض المركبة الكلية المفهوم المردد بين نقيضی الجزئين» و «نقيض المركبة الجزئية قضية مرددة المحمول» وهذا بعض اقسام الموجهات ذكرناها تبعا للمصنف ، والافالكلام فی ذلك اوسع .

القضايا الـ(موجهات) اذا اردت ان تعرف نقائضها فاعلم انّ (لضروريتها امكان عم) «فكل انسان حيوان بالضرورة» نقيضها «ليس بعض الانسان حيوانابالامكان العام» وذلك لان نقيض كلشیء رفعه ، ومن المعلوم ان رفع الضرورة هـو امكان الطرف المقابل ـ اذ الضرورة تساوق امتناع الطرف المقابل ـ .

(و) النقيض (لمشروطتها) ای المشروطة العامة هو (حينية ممكنة) حكم فيها

عرفيــة عمتهــا المقابلة حينية مطلقة خذ عاقلة
ولمركباتهــا المنفصلة ما بين جزئيها هى المحتملة

بسلب الضرورة الوصفية من الجانب المخالف «فكل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا» نقيضها «ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالامكان العام» فان الضرورة حين الوصف يقابلها عدم ضرورة الجانب المخالف حين ذلك الوصف ـ وعدم ضرورة المخالف هو الامكان ـ .

(ودائمة) اى الدائمة المطلقة (اطلاق عم) اى المطلقة العامة (لنقيضها سمة) من الوسم بمعنى العلامة «فكل فلك متحرك دائما» نقيضه «ليس بعض الفلك بمتحرك بالفعل» لان سلب الدوام يلزمه فعلية الطرف المقابل .

(عرفية عمتها) اى العرفية العامة من القضايا (المقابلة) اى القضية المناقضة والمقابلة لها (حينية مطلقة، خذ) ياايتها النفس الـ(عاقلة) «فكل كاتب متحرك الاصابع بالدوام مادام كاتبــا » نقيضها « ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالفعل» لان دوام الايجاب يقابله السلب فى بعض الازمان .

(و) النقيض (لمركباتها) اى المركبات من الموجهات، انما هى (المنفصلة) المانعة الخلو المؤلفة من جزئين هما نقيضا جزئى المركبة ، فالمفهوم المردد .

(مابين جزئيها) اى جزئى المنفصلة (هى المحتملة) من الاحتمال بمعنى التحمل للشىء ، وهذا انما يكون فى المركبة الكلية .

والحاصل ان نقيض المركبة الكلية المفهوم المردد بين نقيض الجزئين ، فتحلل المركب الى جزئين وتأخذ نقيض كل جزء عليحدة ، ثم تقول نقيض هذا المركب، اما هذا اوهذا ـ على سبيل منع الخلو ـ وسبب ذلك ان المركب ينتفى بانتفاء جزئه، فانتفاء احد الجزئين سواء كان مع انتفاء الاخرام لا ، رفع للمركب ، مثلا اذا قلت : « كل كاتب متحرك الاصابع بــالضرورة مــادام كاتبا لادائما » كان

وموضع الترديد فى الجزئيه افراد موضوع من الحملية
وعند بعض القدما الكيفيه والجهة ما ذى لايجابيه

نقيضها المفهوم المردد بين الممكنة والدائمة ، فيكون هكذا «امابعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب» .

«واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما» ، اذ الممكنة نقيض الضرورية ، والدائمة نقيض المطلقة ـ التى اشير اليها باللادوام ـ .

(و) اما فى المركبة الجزئية فالترديد انما هو فى المحمول فقط لافى اصل القضية ، واليه اشار بقوله : (موضع الترديد فى) المركبة (الجزئية افراد موضوع من الحملية) فنقيض «بعض الحيوان انسان بالفعل لادائما» انما هو «كل حيوان اما انسان دائما اوليس بانسان دائما» .

اما اذا اردت ان تفعل مثل الكلية فى اخذ نقيضها فان ذلك لايستقيم لامكان كذب كلا النقيضين نحو : «لاشيء من الحيوان بانسان دائما» «وكل حيوان انسان دائما» فان الأصل والنقيض المردد كليهما كاذبان ـ وقد شرط فى التناقض انهما لايجتمعان فى الصدق ولافى الكذب ـ..

هذا تمام الكلام فى نقائض الموجهات ، وهناك جمع انكرو ان تكون « موجهة » نقيض «موجهة» ، وانما نقيض «الموجهة» سلب تلك الجهة فمثلا نقيض «الضرورية المطلقة» سلب لها، لا ان نقيضها «ممكنة عامة» فاذا اردت ان تأخذنقيض قضية موجهة فليس لك الا ان تزيد لفظة « ليس » على تلك القضية الموجهة ـ لان نقيض كلشيء رفعه ـ فالقضية السالبة: سلب لجهة الايجاب ، لاان السالبة جهة فى قبال جهة الايجاب .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (وعند بعض القدما) من الفلاسفة (الكيفية) من الضرورة والامكان وغيرهما (والجهة) عطف بيان للكيفية (ماذى لايجابية) اى

فليس نسبة فكيف كيفها في سالب في البين مين طيفها
سلب ضرور ليس امكان ولا مطلقة وغيرها مماتلا
كان سالبا ببدء اوجبا ومدة كانت وبعد سلبا

انما تكون الجهة للقضية الايجابية ، ومصداق «ما» : الجهة ، و «ذى» اشارة الى «ما» اى الجهة التى هى موجودة فى القضية الايجابية .

(فليس نسبة فكيف كيفها فى سالب) اى ليس فى القضية السالبة نسبة، فكيف يوجد فى السالبة كيف النسبة : اعنى الجهة فان ثبوت « الجهة » فرع ثبوت «النسبة»فاذا لم تتحقق «النسبة» فى السالبة ـ لان السلب نفى للنسبة ـ لايمكن ان تحقق «الجهة » فيها ، وانما (فى البين مين) وكذب (طيفها) اى خيال النسبة ، فانها نسبة خيالية ، لانسبة واقعية ، وعلى رأى هؤلاء القوم .

(سلب ضرور ليس امكان) فليست « الممكنة » نقيضا « للضرورية » بل نقيض الضرورية : عدم الضرورة (ولامطلقة) عامة نقيض للدائمة .

(و) قس على ذلك (غيرها) اى سائر الموجهات (مماتلا) اى تبع الضرورية فى الذكر ، بل نقيض كل موجهة رفعها ـ فحسب ـ لاقضية موجهة اخرى .

ف(كان سالبا) الذى ياتى بالنقيض للموجهة (ببدء) اى فى الابتداء قبل دخول اداة السلب (اوجبا ومدة) اى اتى بمادة موجهة، مثلا قال: «الانسان حيوان بالضرورة» (كانت) تلك المادة ابتداءاً (وبعد) حين اراد نقيضها (سلبا) فقال : «ليس الانسان حيواناً بالضرورة» اى «انه حيوان بالضرورة : منفى» .

هذا ولكن لايخفى ان المتأخرين انما ذكروا خلاف كلام المتقدمين لانهم ارادوا ان يبينوا «لازم السلب» اى اذا سلبت « ان يكون الانسان حيوانا بالضرورة » فلازم ذلك «امكان عدم كونه حيواناً» .

لكن نقيض لاحقيهم الاعم من لازم وقصد نهج القصدتم

بالمستقيم المستوى العكس دعى

تبديـــل جزئى القضيـــة رعى

والى هذا اشار بقوله : (لكن نقيض لاحقيهم) اى النقيض المتداول على السنة المتاخرين ، هو (الاعم من لازم) اى لازم النقيض .

(وقصد «نهج القصد» تم) اى نقصد منهج التوسط خير واتم ، بان لانكتفى بقولنا : « نقيض الموجهة رفعها » بدون الاتيان ببيان الموجهات التى بعضها نقيض لبعض ـ فان ذلك ايجاز مخل ـ ولاان نأتى بتفاصيل ذكرها المتاخرون ـ فان ذلك تطويل ممل ـ .

« فصل فى العكس المستوى »

العكس المستوى هو تبديل جزئى القضية مع بقاء الصدق والكيف ، فـان كان الاصل صادقا كان العكس صادقًا ، وانكان الاصل موجبة اوسالبة كان العكس مثله فى الايجاب والسلب .

ثـم ان الموجبة تنعكس جزئية مطلقا ، والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية ، والسالبة الجزئية لاعكس لها .

(بالمستقيم المستوى «العكس» دعى) اى يسمى «العكس» مستقيما ومستويا.

اذا (تبديل جزئى القضية رعى) بان وضع الموضوع مكان المحمول، والمحمول مكان الموضوع ، مثل «كل انسان حيوان» فعكسه «بعض الحيوان انسان» ، والقضية التى هى عكس .

في صدقها وكيفها بها اتحد

مع صدق الاصل العكس يغني عن سند

فمطلق الايجاب جزئيا عكس والسالب الكلي كنفسه انتكس

والسالب الجزئي ادران لا عكس له

وفاقد الترتيب كالمنفصله

(في صدقها وكيفها) اي الايجاب والسلب (بها) اي بالقضية التي هي اصل (أتحد) فكلتاهما صادقتان ـ فيما كان الاصل صادقا ـ .

فـ(مع صدق الاصل ، العكس يغني عن سند) اي لانحتاج الى اثبات صدق العكس ، الى ازيد من صدق الاصل .

نعم اذا كان الاصل كاذبا يمكن ان يكون العكس كاذبا ، ويمكن ان يكون العكس صادقا .

فالاول مثل : «كل انسان حجر» و «بعض الحجر انسان»ـ فكلاهما كاذبان ـ .

والثاني مثل :«كل حيوان انسان» و « بعض الانسان حيوان » فالاصل كاذب والعكس صادق .

(فمطلق الايجاب) اي ان الموجبة سواء كانت كلية اوجزئية (جزئيا عكس) اي عكسه موجبة جزئية، وانما لاينعكس الكلية كلية لامكان عموم المحمول، فاذا انعكس كلية لزم الكذب ، مثل : «كل انسان حيوان» فان عكسه « بعض الحيوان انسان » ولو كان عكسه «كل حيوان انسان »كان كذبا .

(والسالب الكلي كنفسه انتكس) فعكس « لاشيء من الانسان بحجر » هـو « لاشيء من الحجر بانسان » فانهما متلازمان في الصدق .

(والسالب الجزئي ادر) اي اعلم (انلا عكس له) لامكان عموم المحكوم

دائمتان عــامتان اوجبت حينيــة مطلقــة انعكست

عليه فيصدق «بعض الحيوان ليس بانسان» ويكذب «بعض الانسان ليس بحيوان».

(ر) كذلك لاعكس لـ (فاقد الترتيب كالمنفصلة) اذلافائدة فيه فلاعكس لقولنا: « العدد اما زوج اوفرد » اذلا فائدة فى عكسه الى « العدد اما فرد او زوج » فـان النفاوت ليس الابتقديم لفظ على لفظ، وقدكان الكلام فى المقام طويلا لكنا اتبعنا قاعدتنا فى توضيح النظم .

« فصل فى عكس القضايا الموجهة من حيث الجهة »

«الضرورية المطلقة ، والدائمة المطلقة ، والمشروطة العامة ، والعرفية العامة» تنعكس هذه الاربعة الى «الحينية المطلقة» و«المشروطة الخاصة ، والعرفية الخاصة» تنعكسـان « حينية مطلقة لادائمة » و « الوجودية اللا ضرورية الوجودية اللادائمة ، والوقتية، والمنتشرة ، والمطلقة العامة » تنعكس « مطلقة عامة » .

اما « الممكنة العامة والممكنة الخاصة » فقد اختلفوا فى انهما هل تنعكسان ام لا كل ماذكرناه انما هو فى الموجبات .

اما السوالب « فالضرورية ، والدائمة المطلقة » تنعكسـان « دائمــة مطلقة » و«المشروطة العامة والعرفية العامة» تنعكسان «عرفية عامة» و«العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة» تنعكسـان «عرفية لادائمة فى البعض: اى جزئية» وهذه كلها فى السوالب الكلية.

اما السوالب الجزئية وبقايا القضايا سواء لاكانت سالبة كلية او جزئيــه ، فلا عكس لها .

والى هذه المباحث اشار المصنف بقوله: (دائمتان) و (عامتان، اوجبت)اى الموجبات من هذه الموجبات الاربع .

الى (حينية مطلقة انعكست)مثلا" اذ صدق « بالضرورة ، او دائما ، كل انسان

عكس لعقد الخاصتين لازمه　　　حينية مطلقة لا دائمه
صنفا الوجودية والوقتية　　　عكس ذى الاربع هو الفعلية

حيوان » فى الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة، صدق فى عكسهما «بعض الانسان حيوان بالفعل هو حيوان» والاصدق نقيضه، وهو «دائما لاشيء من الحيوان بانسان» واذا جمعنا هذا مع الاصل انتج «لاشيء من الانسان بانسان بالضرورة اودائما» وهذا تناقض واضح .

ثم لايخفى انا نذكر هذه المباحث على اسلوب القوم ، والاكثير من هذه المباحث تحتاج الى التهذيب، مثلا فى المقام من الممكن ان نقول عكس الضرورية ضرورية ، وعكس الدائمة دائمة ، لانه كلما صدق « كل انسان حيوان بالضرورة » صدق « بعض الحيوان انسان بالضرورة » وهكذا .

كما ان فى مبحث « العكس » المتقدم من الممكن ان نقول: الموجبة الكلية ان كان محمولها مساويا لموضوعها كان عكسها موجبة كلية نحو : « كل انسان ناطق» و « كل ناطق انسان » وان كان محمولها اعم كان عكسها موجبة جزئية نحو : « كل انسان حيوان » و « بعض الحيوان انسان » .

(عكس لعقد الخاصتين) اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة ـ من المركبات ـ .

(لازمه) اى قضية لازمة للاصل ، لان العكس لازم الاصل ، كما عرفت .

(حينية مطلقة لادائمه) اى مقيدة باللادوام ، اما الحينية المطلقة، فلانها عكس العامتين ـ والخاصتان هما العامتان مع قيد ، كما سبق ـ .

واما اللادوام فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه، واذا ضمنها هذا النقيض الى جزئى الاصل وقع التنافى ، كما فصل فى الشرح فراجع .

(صنفا الوجودية » اى الوجودية اللا ضرورية والوجودية اللادائمة ـ وهما

وذى لنفسها وليس ينعكس ممكنتان عند شيخ فاقتبس

من المركبات ـ (و) صنفا (الوقتية) وهما الوقتية والمنتشرة .

(عكس ذى الاربع) اى هذه القضايا الاربعة (هو الفعلية) اى المطلقة العامة.

(وذى) اى المطلقة العامة (لنفسها) تعكس ، قالوا : « اذا صدق كل ج ب » باحدى الجهات الخمس لصدق فى عكسه «بعض ب ج بالفعل» والالصدق نقيضه وهو « لاشيء من ب ج دائماً » وهو مع الاصل ينتج «لاشيء من ج ج» وهو باطل ولم يات هذا الامن نقيض العكس .

ولا يخفى ان الاحتياج الى النقيض والعكس انما هو لاثبات المطلوب ، فانا اذا اردنا ان نثبت وجوده تعالى كان الطريق الى اثباته احد امرين :

الاول : مايلـزم على تقدير عدمـه من البطلان ـ وهذا اثبات للشيء بابطال نقيضة ـ .

الثاني: من طريق اثبات لازمه الذى هو مسلم عندالخصم ـ وهذا اثبات للشيء من طريق العكس ـ وكلام الناس فى الاحتجاجات انما هو نفس هـذه الطـرق ، والمنطق انما يكون شرحاً لارتكاز الفطرة ، ولتقويته لئلا يحرفه المجادل ، ولامكان رد المخالف ، مما لايتسنى ذلك بمجرد الفطرة البدائية .

(وليس ينعكس ممكنتان) اى الخاصة والعامة (عندشيخ) اى ابوعلى بن سينا (فاقتبس) العلم خلافا للفارابى الذى يقول بانعكاس الممكنتين، وانما وقع الخلاف بينهما ، حيث ان الشيخ يرى انصدق الوصف العنوانى على الذات انما هو بالفعل، وصدق المحمول على الذات انما هو بالامكان لفرض ان القضية ممكنة ـ .

ومن المعلوم ان كل ماهو بالفعل ممكن، وليس كل ماهو بالامكان فعلى ـ حتى اذا صدق الاصل صدق العكس ـ فاذا فرضنا انزيداً لايلبس الصوف ابداً، ويلبس القطن دائما ، وقلنا ـ فى مثال الامكان العام ـ «الصوف ملبوس زيد بالامكان العام » كانت هذه القضية ممكنة، لضرورة ان عدم لبس الصوف ليس ضروريا لزيد، لكن لاتقدر

في سالب دائمتان دائمه   وعـامتان عرفيـة عممه
خصهمـا عرفيـة لادائمه   في البعض والكل بخلف قائمه
بيانه ان نقيض العكس مع   اصل له انتج ماقد امتنع

ان تعكس هذه القضية، اذ لايصدق «بعض ملبوس زيد بالفعل صوف بالامكان العام» لبداهة ان كل ملبوس زيد بالفعل قطن، ولاشيء من القطن بصوف، هذا رأي الشيخ.

واما الفارابي فانه يرى انصدق الوصف العنواني على الذات انما هو بالامكان، فاذا كان صدق المحمول ايضا بالامكان كان للممكنة عكس، فان الامكان يصلح ان يجلس في مكان الامكان الآخر، فتقول في المثال السابق ـ في العكس ـ «بعض ملبوس زيد بالامكان العام صوف بالامكان العام». ولاينافي هذا كون ملبوس زيد فعلا هو القطن.

لكن لايخفى ان الاشكال السابق آت هنا، فانه من الممكن تطوير العكس بحيث يلائم الممكنة حتى على مذهب الشيخ، وحيث اتم الكلام حول عكس الموجهات الموجبة، شرع في بيان عكس موجهات السالبة.

(في) عقد (سالب) كلي، اي القضية السالبة الكلية، تنعكس الـ (دائمتان) اي الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة (دائمة) مطلقة.

(و) تنعكس الـ (عامتان) اي المشروطة العامة والعرفية العامة (عرفية عممه) اي عرفية عامة، قال في الشرح: هذا التفعيل للنسبة وفتح الميم الثاني من باب« اضرب عنك الهموم طارقها ».

(خصهما) اي الخاصتان وهما المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة، عكسهما.

(عرفية لادائمه في البعض) اي تكون جزئية .

(والكل بخلف قائمه) اي ان الدليل على ماذكرنا من ان عكس هذه القضية القضية الفلانية، وهكذا، هو الخلف .

(بيانه) اي معنى الخلف ان نأخذ نقيض العكس ثم نضمه الى الاصل، فان

فالست من سوالب كلية انعكست ومالهـا الليسية
منها كجزئيات سلب سبعت صنفا الوجودية واللاتى تلت

ذلك ينتج المحال ، فيسئل: من ابن اتى هذا المحال ؟ هل من الاصل ؟ والمفروض صدقه ، اومن القياس ؟ والمفروض صحته ، فلا يبقى الا ان يكون المحال ناشئا من نقيض العكس ، فاذا بطل نقيض العكس ، كان العكس صادقا ، لاستحالة ارتفاع النقيضين .

والى هذا اشار بقوله : (ان نقيض العكس) منضما (مع اصل له) اى اصل القضية ، بان نركب من الاصل والنقيض . القياس (انتج ما) اى نتيجة (قد امتنـع) كما عرفت .

ثم اعلم القضايا الموجهة اعم من البسيطة والمركبة ثلاث عشرة، والسوالب منها تنقسم الى جزئية ـ لاعكس لها ـ والى كلية ينعكس منها ستة فقط ، وقد تقدم بيان الستة ، واشار هنا الى عدم انعكاس السبعة الباقية وعدم انعكاس السالبة لجزئية مطلقـا .

(فالست من سوالب كلية) هى الدائمتان والعامتان والخاصتان (انعكست) كما عرفت .

(ومالها الليسية) اى ليس لها عكس .

(منها) اى من الموجهات السوالب الكلية (كجزئيات سلب) اى كجميع السوالب الجزئية (سبعت) اى سبعة ،كما عرفت .

والسبعةالتى لاعكس لهاهى (صنفاالوجودية) اللاضروريةواللادائمة (واللاتى تلت) الوجودية ، وهى الوقتيان والمطلقة العامة ، والممكنتان .

ثم استدل على ان السبعة لاعكس لهـا ، بان اخصها وهى الوقتية لاتعكس ، واذالم ينعكس الاخص، لم ينعكس الاعم بطريق اولى، مثلا يصدق قولنا :«بالضرورة

اذ خصها الوقتية لاعكس له فذوا العموم للزوم ماثله
فى قمر سمعك ذوتقريع مثاله اللا خسف فى التربيع

لاشيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لادائمـاً» مع انه يكذب فى عكسه «بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام» لصدق نقيضه وهو «كل منخسف قمر بالضرورة».

والى هذا اشار بقوله : (اذ خصها) اى اخص السبعة ، وهى (الوقتية لاعكس له) اى لذلك الأخص (فذوا العموم) اى الباقيات التى هى اعم من الوقتية (للزوم ماثله) اى ماثل ذو العموم ، ذلك الاخص، فى عدم الانعكاس، ويدل على ذلك التلازم فى عدم الانعكاس بين عدم انعكاس الاخص وعدم انعكاس الاعم ، فقوله : « للزوم » شبه دليل لقوله : «ماثله» قدم عليه مراعاتاً للنظم .

وان شئت المثال لعدم انعكاس الوقتية ف(فى قمر سمعك ذو تقريع) اى يقرع «القمر» المذكور فى كتب المنطق اذنك (مثاله اللاخسف فى التربيع) كما سبق ، فان القمر فى حالة التربيع حين يكون الفاصل بينه وبين السماء ربع الدائرة لايعقل خسفه ، الابامـر خارق عن المتعارف فى سنة الكون ، وانمـا الخسف يكون فى التنصيف حين يكون نصف الدائرة فاصلا بين الشمس والقمر حتى تحول الأرض بينهمـا .

« فصل فى عكس النقيض »

فى عكس النقيض مذهبان :

الاول : مذهب القدمـاء وهو ان يوضع نقيض المحمول مكان الموضوع، ونقيض الموضوع مكان المحمول، فعكس نقيض «كل انسان حيوان» هو «كلما ليس بحيوان ليس بانسان» ويبقى فى العكس صدق الاصل وكيفه ـ كالعكس المستوى ـ .

نقيضى الجزئين بدل ان تشا
عكس النقيض الصدق والكيف بقا
ولاحقوهم جاعلوا المبدل نقيض ثانيها وعين الاول
مع اختلاف الكيف لكن ابتنا على القديم حكم عكس حسبنا

الثانى: مذهب المتأخرين وهو ان يوضع نقيض المحمول مكان الموضوع، وعين الموضوع مكان المحمول ، ويلزم حينئذ الاختلاف فى الكيف ، مع بقاء الصدق ، فعكس نقيض «كل انسان حيوان» «لاشيء مما ليس بحيوان انسان» .

والى هذين المذهبين اشار المصنف بقوله: (نقيضى الجزئين) اى الموضوع والمحمول (بدل) بان تجعل كل واحد مكان الآخر (ان تشأ) وتريد (عكس النقيض) للقضية، وفى عكس النقيض على هذا المذهب (الصدق والكيف بقا) مخفف «بقاء» فاذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا، واذا كان الاصل موجبا كان العكس موجبا، او الأصل سالبا كان العكس سالبا .

(ولاحقوهم) اى اللاحقون من المنطقيين (جاعلوا) اى جعلوا (المبدل) فى عكس النقيض .

(نقيض ثانيها) اى نقيض الجزء الثانى فيجعلونه مكان الموضوع (وعين) الجزء (الاول) فيجعلون نفس الموضوع مكان المحمول .

(مع اختلاف الكيف) فاذاكان الاصل موجبا كان العكس سالبا، اوكان الأصل سالبا كان العكس موجبا ، اما الصدق فيبقى فى العكس كما كان فى الاصل ، وقد عرفت المثال للمذهبين .

(لكن ابتنا) مخفف «ابتناء» (على القديم) اى طريقة القدماء (حكم عكس) اى عكس النقيض (حسبنا) فلانتعرض لمذهب المتأخرين .

فـالموجبات ههنا يـامرتوى
في الحكم كالسوالب في المستوى
والسالب كالموجب في العكس ذا
وذا وذاك يتسـاوى مـأخـذا

ثم اعلم ان حكم الموجبات في عكس النقيض حكم السوالب في عكس الموجبات ، وحكم السوالب في عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستوى ، في جميع الاحكام التي ذكرناها هناك ، والادلة هنا نفس الأدلة هناك .

(فالموجبات ههنا) في عكس النقيض (يامرتوى) اى الطالب للارتواء من مناهل العلم ـ على نحو مجاز المشارفة ـ .

(في الحكم كالسوالب في) العكس (المستوى) فما لاعكس لسالبته هناك لاعكس لموجبته هنا ، من الكلية والجزئية والموجهات .

(والسالب) هنا في عكس النقيض (كالموجب في العكس ذا) اى في العكس المستوى .

(وذا) اى عكس النقيض (وذاك) اى عكس المستوى (يتساوىمأخذا) اى دليلا ، فالأدلة هنا بمثل الأدلة هناك .

ولايخفى ان المطبوع « استويا » مكان «يتساوى» الذى ذكرناه ، وحيث كان في المطبوع «سكتة غير مليحة» اثرنا التبديل له بـ «يتساوى» .

« فصل في القياس »

حيث انتهى المصنف من مقدمات « الحجة » شرح في الحجة نفسها ، وهى «القياس» كانه اخذ مقياس لفهم الصحيح من الأمور عن فاسدها ، ومنه القياس عند

ان قياسنا قضايــا الفت بالذات قولا آخراً استلزمت

العامة ، فهو مشترك معنوى ، لالفظى كما ربما يتوهم .

نعم حيث كان دين الله لايصاب بالعقول كان القياس فى الفقه غير صحيح ، وانما اللازم التوقف على النص .

(ان قياسنا) معاشر المنطقيين ، مقابل القيــاس السنى الذى هو تمثيل فى اصطلاح اهل المنطق (قضايا) صريحة ، لاقضايا واحدة ، ولاقضايا مركبة بمعنى ان القياس لايتألف من قضية مركبة واحدة باعتبار كونها منحلة الى قضيتين (الفت) التأليف اخص من التركيب، لاعتبار الالفة والمناسبة فى التأليف، بخلاف التركيب الذى هو اعم من ذلك .

(بالذات) متعلق باستلزمت (قولا آخراًاستلزمت) فان القياس يستلزم النتيجة وهى المراد بالقول الاخر ، وانمــا جاء بقيد « بالذات » احترازا عن القضايا التى تستلزم قولا آخراً ، ولكن لابالذات ، بل بالواسطة ، كقياس المساوات ، مثلا لــو قلنا: «الاصبع جزءاليد واليد جزء الانسان» استلزمت هاتان القضيتان، هذه النتيجة ، «فالاصبع جزء الانسان» .

لكن هذا الاستلزام ليس بالذات ، وانما بواسطة مقدمة محذوفة هى «جزء الجزء جزء» ولــذا نرى انه اذا لم تتم تلك المقدمة لم تنتج القضايا المولفة نحو : «الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الاربعة» فانهما لاتنتجا «الواحد نصف الاربع» اذ المقدمة المطوية وهى«نصف النصف نصف» غير تامة، اذ «نصف النصف ربع».

ثم ان فى استلزام المقدمتين النتيجة، اقوال ثلاثة :

الاول : قول المعتزلة بان المقدمات تولد النتيجة .

الثانى: قول الحكماء بانالمقدمات معدةلافاضة العلم منالله سبحانه بالنتيجة.

الثالث : قول الاشاعرة بان المقدمات انما هى مع النتيجة ولاعلية فى البين

وهل بتوليد او اعداد ثبت　　او بالتوافى عادة الله جرت
والحق ان فاض من القدسى الصور　　وانما اعداده من الفكر
وجرى عادة خطا شديدا　　وليست العلية توليدا

وانما جرت عادت الله بخلق النتيجة بعد المقدمات .

والى هذه الاقوال واختار الوسط منها اشار المصنف « ره » بقوله : (وهل) الانتاج(بتوليد) بانتولد المقدمات النتيجة كما يقول المعتزلة(او اعداد) من المقدمات للنتيجة (ثبت) كما يقول الحكماء ، وانما النتيجة بايجاده سبحانه لها فى الذهن .

(او)لالزوم عقلى واعداد بل(بالتوافى) ومجرد المعية بين المقدمتينو النتيجة (عادة الله جرت) كما يقول الأشاعرة .

(والحق) عند المصنف وآخرون (ان فاض من القدسى) اى منجنابه سبحانه المقدس المنزه عن كل عيب .

(الصور) اى الصور العلمية الى الأذهان ،كما انه سبحانه هومبده الايجاد للموجودات فى الأعيان .

(وانما اعداده) اى اعدادالفيض(من الفكر) كما اناعداد خلقالجنين منالاب والام .

ثم لايخفى انا لانريد بلفيض مايلائم الترشح ، بل نريد « الأيجاد » فان غير هذا المعنى لايستقيم مع المبدء الحق .

(وجرى عادة) كما يقول الأشعرى (خطا شديدا) حال من « الخطأ » فانه يقول لاتلازم بين المقدمة والنتيجة ، ولذا يمكن التخلف .

(وليست العلية توليدا) كما يقول المعتزلى، فان المعلول ليس ولدا للعلة ،بل

فالمنتج امـا بهيئته بدا فيه فالاستثنائى اولا فجدا

العلة - فى مثل المقام - معيدة للمعلول، وفى المقام بحث طويل اكتفينا منه بما يلائم توضيح المتن .

« فصل فى اقسام القياس »

اعلم ان النتيجة انكان مذكورة فى القياس بمادته دون هيئته، فالقياس «اقترانى» لاقتران النتيجة بالمقدمتين . نحو : « العالم متغير » « وكل متغير حادث » « فالعلم حادث » فان النتيجة مذكورة فى المقدمتين بمادته لا بهيئته لانفصال « العالـم » عن « الحادث » وانكانت النتيجة مذكورة فى القياس بمادته وهيئته فالقياس « استثنائى » لوجود كلمة الاستثناء اعنى « لكن » فى القياس ، نحـو : « انكانت الشمس طالعـة فالنهار موجود » « لكن الشمس طالعة » «فالنهار موجود» فان النتيجة موجودة فى القياس بمادته وهيئته .

ثم القياس الاقترانى على قسمين : « حملى » وهـو ماكان فيه حمل كالمثال المتقدم ، و « شرطى » وهو ماكان فيه شرط ، نحو : «كلماكانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وكلماكان النهار موجودا فالعالم مضيء « فكلماكانت الشمس طالعة كان العالم مضيئاً »

وقدم المصنف القياس الاقترانى الحملى فقال : (فالمنتج) اسم مفعول من انتج ، اى النتيجة (امابهيئتهبدا) اى ظهر (فيه) اى فى القياس (فـ) يسمى بالقياس (الاستثنائى) لاشتماله على كلمة الاستثناء كما عرفت .

(اولا) تبدوا النتيجة فى القياس بهيئته، بل بمادته فقط (فجدا) امر موكد بالنون الخفيفة من الوجود والوجدان .

الاقتراني الحملي والشرطي وذر شرطيا الان لحملي اغر
موضوع مطلوب يسمى اصغرا محمول مطلوب يسمى اكبرا

(الاقتراني) وسمي بذلك لاقتران حدود المطلوب ـ اى النتيجة ـ بالقياس كما عرفت ، والاقتراني على قسمين : (الحملي والشرطي وذر) اى اترك القياس الاقتراني .

(شرطيا، الان) وذلك (لـ) بيان (حملي اغر) اى اشرف فنقدم، القياس الاقتراني الحملي ، فنقول : المطلوب مثل « العالم الحادث » في المثال يسمى موضوعه اى « العالم » اصغر ، ومحموله اى « الحادث » اكبر ، والمتكرر في المقدمتين اى « المتغير » يسمى « اوسط » والمقدمة المشتملة على الاصغر ، اى « العالم متغير » يسمى «صغرى» والمقدمة المشتملة على الاكبر اى «المتغير حادث» يسمى «كبرى» .

ثم ان الاوسط انكان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى يسمى بـ «الشكل الاولى» نحو : «كل ج ب ، وكل ب د » وانكان محمولا فيهما يسمى بـ « الشكل الثاني » نحو : «كل ج ب ، وكل د ب » وانكان موضوعا فيهما يسمى بـ «الشكل الثالث » نحو : «كل ب ج ، وكل ب د » وانكان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى ـ عكس الاول ـ يسمى بـ « الشكل الرابع » نحو : «كل ب ج ، وكل د ب » .

ولايخفى انا في الامثلة لم نراع شرائط الاشكال وانما كان المقصود اصل اختلاف بين الاشكال .

وقد اشار المصنف الى ماذكرنا بقوله: (موضوع مطلوب يسمى اصغراً) لانه جزئي من جزئيات الاوسط ، فالعالم ، في المثال من جزئيات المتغير ، و (محمول مطلوب يسمى اكبراً) فالحادث ، اكبر ، لانه كلي شامل للعالم وغيره .

قضية باصغر قد احتوت   صغرى وكبرى باكبرطوت

وسبب الحكم باوسط دعى   بنضده الاشكال فى تربع

فالشكل اولا وخيراً يدرى

بالحمل فى الصغرى ووضع الكبرى

بالحمل فيهما يكون الثانى   وثالث بالوضع ذواقتران

والـ (قضية) التى (باصغر قد احتوت) اى المقدمة الأولى ، تسمى (صغرى) بمناسبة الاصغر .

(و) تسمى (كبرى) القضية التى (باكبر طوت) اى اشتملت (وسبب الحكم) اى السبب الذى كان واسطة لحكمنا على الأصغر بانه مشمول للاكبر ، وهو «متغير» فى المثال (باوسط دعى) كما عرفت .

(بنضده) اى بترتيب الاوسط فى المقدمتين (الاشكال) المحتملة (فى تربع) اى اربعة .

(فالشكل ـ اولا ـ وخيراً) اى اشرف (يدرى) ويعلم (بالحمل) للاوسط (فى الصغرى ووضع) للاوسط فى (الكبرى) وانما كان هذا افضل الاشكال، لانه انتقال طبعى من الاصغر الى الاوسط ، ومن الاوسط الى الاكبر ، لينتقل الذهن منه الى اندراج الاصغر فى الاكبر .

(بالحمل) للاوسط (فيهما) اى فى الصغرى والكبرى (يكون) الشكل (الثانى) وهو يتلو الاول فى الشرف، لانه يوافقه فى اشرف المقدمتين، وهو الصغرى، لاشتمالها على الاصغر اعني الموضوع الذى يطلب المحمول لاجله .

(و) الشكل الـ (ثالث بالوضع) للاوسط فى المقدمتين (ذواقتران) فالاوسط موضوع فى المقدمتين ، وهو يتلو الثانى لموافقته مع الاول فى الكبرى ، بخلاف

بعكس الاول يكون الرابع   وشرطاً الانتاج لكل واقع
فمغكب للاول وخينكب   للثان للثالث مغكاين وجب

الشكل الرابع الذى هو فى نهاية البعد عن الطبع .

(بعكس الاول يكون الرابع) فالاوسط موضوع فى الصغرى محمول فى الكبـرى .

(وشرطاً الانتاج لكل واقع) اىانه يشترط فى انتاج هذه الاشكال الاربعة شـروط ذكرها اهل المنطق .

فشرط الشكل الاول : ايجاب الصغرى وكلية الكبرى .

وشرط الشكل الثانى : اختلاف المقدمتين فى الكيف وكلية الكبرى .

وشرط الشكل الثالث : ايجاب الصغرى وكلية احدى المتقدمتين .

وشرط الشكل الرابع : اما ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى .

واما اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احداهما .

والى هذه الشرائط اشار الشيخ البهائى « ره » فى بيت فارسى حيث قال :

مغكب اول ، خين كب ثانى ، مغكاين سوم

در چهارم مين كغ ، ياخينكائن ، شـرط دان

والى هذه الشروط اشار المصنف بقوله: (فمغكب للاول) فـ « م » اشارةالى « الموجبة » و « غ » اشارة الى « الصغرى » و « ك » اشارة الى « الكلية » و«ب» اشارة الى «الكبرى» اىايجاب الصغرى وكلية الكبرى، قالوا اذ« لوكانت الصغرى سالبة لـم يندرج الاصغر فى الاوسط فلم يتعد الحكم بـالاكبر على الاوسط الى الاصغر ،كما تقول : « لاشىء من الانسان بفرس ، وكل فرس حيوان » فانه لاينتج حيوانية الانسان ، ولوكانت الكبرى جزئية جازان يكون البعض المحكوم عليـه بالاكبر غير ماحكم به على الاصغر ، مثل : «كل انسان حيوان ، وبعض الحيوان

ومينكغ اوخينكائن قدلزم   للرابع فالشرط ذى كيفا وكماً

فـرس » .

لكن لايخفى انالاشكال السابق وارد هنا ايضا، فانه وانكان هذا الشرط وسائر شرائط الاشكال ، صحيحة فى ذاتها ، الا انها ليست حاصرة، اذيمكن تشقيق الشرط بانه مع ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ، ينتج كذا ، ومع سلب الصغرى انكان تلاق بين الاصغر والاكبر انتج الايجاب ، نحو : « بعض الانسان حيوان » وان لم يكـن تلاق انتج السلب نحو : « لاشيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل » فانه ينتج « بعض الانسان ليس بصاهل » .

نعم ان ماذكروه هو الترتيب الطبيعى كمـا لايخفى ، وقد ذكرنـا طرفا من الكلام فى التعليقة على «حاشية المولى عبد الله على التهذيب» .

(وخينكب) اى اختلاف المتقدمتين فى الكيف ـ بان تكون احداهما موجبة والاخرى سالبة ـ وكلية الكبرى (للثان) اى للشكل الثانى ، فتقول : «كـل انسان ناطق ، ولاشيء من الفرس بناطق » .

و (للثالث) اى الشكل الثالث (مغكاين) اى ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين (وجب) فتقول : «كل انسان ناطق ، وكل انسان ضاحك» .

(ومينكـغ) اى ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى ، نحو : «كل انسان ناطق، وكل ضاحك انسان» .

(او خينكائن) اى اختلاف المتقدمتين فى الكيف مع كلية احداهما ، نحو : «كل انسان ناطق ، ولاشيء من الفرس بانسان» .

(قد لزم) احد هذين الشرطين (للرابع) من الاشكال ، وبما ذكرنا فى شرائط الاشكال الاربعة انهلايتألف القياس من جزئين ولامن سالبتين ، كما اشار اليه بقوله: (فالشرط) للاشكال الاربعة (ذى) المذكورات (كيفا وكما) اى بحسب الكيف

عن جزئيين لم يكن قياس   كسالبين مـا بـه التباس
فـالاول لـه ضروب اربعة   للاربع المحصورة مستتبعة

وبحسب الكم .

(عن جزئيين لم يكن قياس كـ) مالم يتألف للقياس عن (سالبين) وهذا واضح (مابه التباس) واشتباه، وقد اثرنا ترك الادلة على الشرائط المذكورة، «ومالالاختصار ولما ذكرنا من الاشكال» .

ثم لايخفى ان الاقسام المتصورة فى كل شكل من الاشكال الاربعة، ستة عشر، لان الصغرى اما موجبة او سالبة كلية او جزئية ، واذا ضربت هذه الاحوال الاربعة للصغرى فى الاحوال الاربعة للكبرى حصلت ست عشرة صورة ، لكن بعد مراعاة الشرائط المتقدمة ليس المنتج من هذه الصور الابعضها، فالضروب المنتجة للشكل الاول اربعة، وللشكل الثانى اربعة ايضا ، وللشكل الثالث ستة ، وللشكل الرابع ثمانية .

والى هذا اشار بقوله : (فـ) الشكل (الأول له ضروب اربعة) منتجة (للاربع المحصورة مستتبعة) اى المحصورات الأربع ، وهى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية ، والسالبة الكلية والسالبة الجزئية .

الأول : الموجبتان الكليتان والنتيجة موجبة كلية.

والثانى : من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ، والنتيجة موجبة جزئية .

والثالث : من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ، والنتيجة سالبة كلية .

والرابع: من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية، والنتيجة سالبة جزئية وامثلة الكل واضحة .

بديهى الانتاج حقاً قد ظهر   وانما بالنظر صدق الاخر
ثم ضروب الثانى ايضا اربعة   سالبتين هـذه مستتبعة

ثم ان انتاج الشكل الاول بديهى لايحتاج الى الدليل ، فانه (بديهى الانتاج حقاً قدظهر) فانالشخص اذاعرف اندراج الاصغر تحت الاوسط وعلم حال الاوسط سلبا عن الاكبر اوايجابا له ، عرف بديهية حال الاصغر بالنسبة الى الاكبر .

(وانما بالنظر) واعمال الفكر (صدق) نتائج الاشكال (الاخر) الثلاثة ، لانها تحتاج الى الدليل لعدم كونها بديهية الانتاج ، وستأتى الادلة على انتاجها .

(ثم ضروب) الشكل(الثانى) المنتجة (ايضا اربعة) كما ذكرنا .

الاول : كليتان صغراهما موجبة .

الثانى : كليتان صغراهما سالبة ، وهاتان تنتجان سالبة كلية .

الثالث : الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية .

الرابع : الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية ، وهاتان تنتجان سالبة جـزئية .

ولذا قال المصنف : (سالبتين) الكلية والجزئية (هذه) الضروب الاربعة للشكل الثانى (مستتبعة) اى منتجة ، والامثلة واضحة ولذا تركناها .

ثم ان الدليل على انتاج هذه الضروب لهذه النتائج احد ثلاثة امور :

الاول : الخلف وبيانه ان يقال : لولم تصدق النتيجة لصدق نقيضها ، واذا ضممناها الى الكبرى انتج ماينافى « الصغرى » مع معلومية صدق الصغرى ، مثلا نقول : «بعض الحيوان ليس بضاحك ، وكل انسان ضاحك : فبعض الحيوان ليس بأنسان» والدليل على هذه النتيجة انه لـو لم تصدق لصدق نقيضها ، وهى «كـل حيوان انسان» ونضم هذا النقيض الى «الكبرى» هكذا: «كل حيوان انسان ، وكل انسان ضاحك : فكل حيوان ضاحك» وهذه النتيجة : تنافى «الصغرى» وهى «بعض

بالخلف او بعكس كبرى برجع للاول او عكس صغرى رابع
ثم لترتيب ومطلوب عكس مع مطلع الانوار نوره التمس

الحيوان ليس بضاحك».

الثاني : ان نعكس الكبرى حتى يرجع الى الشكل الاول البديهي الانتاج ، مثلا نقول: «كل انسان ضاحك ، ولاشيء من الضاحك بفرس: فلاشيء من الانسان بفرس» والدليل على ذلك عكس الكبرى ، هكذا : «كل انسان ضاحك ، ولاشيء من الضاحك بفرس ، فلاشيء من الانسان بفرس» .

الثالث : ان نعكس الصغرى حتى يكون شكلا رابعا ، ثم نعكس الترتيب بان نضع الكبرى مكان الصغرى ، والصغرى مكان الكبرى ليصير شكلا اولا ، وهو بديهي الانتاج، فاذا عكسنا نتيجة الشكل الاول كان مساوقا لنتيجة هذا الشكل ،مثلا نقول : «لاشيء من الفرس بضاحك ، وكل انسان ضاحك : فلاشيء من الفرس بانسان» فاذا عكسنا الصغرى ثم عكسنا الترتيب صار هكذا : «كل انسان ضاحك ، ولاشيء من الضاحك بفرس : فلاشيء من الانسان بفرس» واذا عكسنا النتيجة صار هكذا : «لاشيء من الفرس بانسان» وهذا هو النتيجة المذكورة في الضرب .

والمصنف اشار الى هذه الادلة الثلاثة بقوله : (بالخلف) هذا هو الدليل الاول (او بعكس كبرى برجع لـ) الشكل (الاول) ، وهذا هو الدليل الثاني .

(او عكس صغرى) حتى يكون (رابع) الأشكال .

(ثم لترتيب) بان يجعل كل من الكبرى والصغرى مكان الاول (و) بعد ذلك (مطلوب) اى النتيجة (عكس) حتى تساوق نتيجة الشكل الثاني ، وهذا هو الدليل الثالث .

(مع مطلع الانوار) اى البارى سبحانه الذى هو مصدر كل نور (نوره) اى

ثم ضروب الثالث ستاً اتت   لموجب وسالب كما مضت
في الثاني والنتيجة الجزئي تقع   ورابعاً ينبو عن الطبع تدع

هذا العلم (التمس) وأخذ كما ورد في الحديث : «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء» .

(ثم ضروب) الشكل (الثالث ستأ) والاصل «ستة» وانما ذلك بتاويل المرتبة ونحوها (اتت) وهذه الضروب الستة منتجة .

(لموجب وسالب) والدليل على الانتاج (كما مضت في) الشكل (الثاني) من الخلف ، اوعكس الصغرى ، او عكس الكبرى (والنتيجة) في هذه الضروب الستة انما هي (الجزئي تقع) فلانتيجة كلية هنا ، وانما القاعدة انه اذا لم تكن في المقدمتين سالبة فالنتيجة موجبة جزئية ، واذا كانت سالبة فالنتيجة سالبة جزئية ، والضروب الستة هي ، الموجبتان الكليتان ، والكليتان حين كانت الكبرى سالبة ، وصغرى موجبة جزئية حين كانت الكبرى موجبة كلية ، وعكس هذه ، وصغرى موجبة كلية حين كانت الكبرى سالبة جزئية، وصغرى موجبة جزئيه حين الكبرسالية كلية ، وامثلة الكل واضحة ، والدليل كما تقدم في الشكل الثاني .

(و) نترك (رابعا) من الاشكال ، لانه (ينبو) ويبعد (عن الطبع) ، ولذا (تدع) تفاصيله . وقد ظهر شرطه من قولنا: «مينكغ، اوخينكاين» فمن شاء التفصيل فليرجع الى كتب القوم .

ثم ان المصنف اشار الى قاعدة كلية هي انه كلما كانت المقدمتان كليتين ،ومع ذلك كانت النتيجة جزئية، كان اللازم جزئية النتيجة في صورة كون احدى المقدمتين جزئية، فاذا تحقق في الشكل الثالث جزئية النتيجة في صورة كون المقدمتين موجبتين كليتين ـ كما في الضرب الاول من هذا الشكل ـ لزم جزئية النتيجة في صورة

ذوالشرفين والاخص اذعقم كلية كيف الاخص والاعم

كون احدى المقدمتين جزئية ـ بالطريق الاولى ـ .

واليه اشار بقوله : (ذو الشرفين) اى القياس الذىله شرف ايجاب المقدمتين وله شرف كلية المقدمتين ـ فان كلا من الايجاب والكلية شريف ـ .

(والاخص) عطف بيان لـ« ذو الشرفين » بيان ذلك ان « الكيلة » اخص من «الجزئية» اذكلما صدق الكل صدق البعض ، ولاعكس .

(اذ عقم كلية) اى لم ينتج نتيجة كلية ، بل انتج نتيجة جزئية ـ كما عرفت ذلك فى الضرب الاول من الشكل الثالث ـ .

فـ(كيف) نتج نتيجة كلية : القياس (الاخص) الذى لاشرف له ، لانه سالبة (والاعم) الذى هو جزئى وليس بكلى ، والحاصل اذا فرضنا قياسين :

الاول : لـه شرفا الكلية والايجاب وهو كلى مقدمتـاه ـ والكلى خص من الجزئى ـ .

والثانى : لاشرف له لانه ليس بموجب ولاكلى ـ بل هو جزئى، والجزئى اعم من الكلى ـ فاذا كان الاول الاشرف الاخص عقيما للكلية اى لاينتج نتيجة كلية، فكيف يمكن ان يكون الثانى الاخس الاعم منتجا لها .

ولايخفى ان هـذه القاعدة كلية ـ التى اشار اليها بهذا البيت ـ جـارية فى الشكل الثالث والشكل الرابع ، ولذا اخر هذا البيت عن الشكل الرابع ولم يلحقه بابيات الشكل الثالث مباشرة .

ثم ان مافى نسخ الكتاب : « كيف الاخص » بالصاد ، الظاهر انه غلط من النسـاخ .

« فصل فى القياس الاقترانى الشرطى »

قدعرفت ان القياس اما «اقترانى» او «استثنائى» والأول ينقسم الى « حملى » والي « شرطى » واذ تقدم الكلام حول الحملى شرع فى بيان « الشرطى » واقسامة خمسة :

الاول : المتصلتان نحو : «كلما كانت الشمس طالعة كان النهـار موجودا ، وكلما كان النهار موجودا كان العالم مضيئاً ، فكلما كانت الشمس طالعة كان العالم مضيئا» .

الثانى : المنفصلتان نحو : «دائما العدد امازوج اوفرد ، ودائما الزوج اماان يكون زوج الزوج او زوج الفرد ، فالعدد دائما اما ان يكون زوج الزوج اوزوج الفرد او فردا» .

الثالث : المركب من المتصلة والمنفصلة نحو : «كلما كان هذا ثلاثة فهو عدد والعدد امازوج او فرد فكلما كان هذا ثلثة فدائما يكون زوجاً او فردا » ، ومن هذا القبيل اذا كانت مركباً من المنفصلة والمتصلة .

الرابع : المركب من الحملية والمتصلة ، نحو : «الشمس طالعة وكلمـا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً ، فالنهار موجود» ومن هذا القبيل اذا كان مركبا من المتصلة والحملية .

الخامس : المركب من الحملية والمنفصلة ، نحو : « هذا عدد والعدد امـا زوج او فرد ، فهذا أمـا زوج او فرد» ومن هذا القبيل اذا كان مركبـا من المنفصلة والحملية ، ويسهل عليك بعد هذه الامثلة ، امثلة مانعة الجمع ومانعة الخلو ـ من اقسام المنفصلة ـ كما لافرق فى المتصلة بين اللزومية والاتفاقية .

لاقترانى الشرطى ما الف من　　متصلى منفصلى شرط ابن
اواتصال بانفصال ارتبط　　اوواحدمن ذين بالحملى اختلط

والى الاقسام الخمسة اشار المصنف بقوله : القياس (الاقترانى الشرطى ماالف من متصلى) شرط اى كان الشرط فى القضايا المتصلة او (منفصلي شرط) بان كان الشرط فى القضايا المنفصلة (ابن) اى اظهر ذلك .

(او اتصال بانفصال ارتبط) بان كانت احدى المقدمتين متصلة والمقدمة الاخرى منفصلة .

(او واحد من ذين) الاتصال والانفصال (بالحملي) اى بمقدمة حملية (اختلط) كما عرفت فى الأمثلة ، وانما يسمى «شرطيا» حينئذ لوجود الشرط ، ولامناقشة فى التسمية ، اذ يكفى فيها اقل مناسبة .

« فصل القياس الاستثنائى »

وهو المشتمل على كلمة «لكن» كما عرفت ، ثم القياس الأستثنائى على اربعة اقسام :

الأول : الاتصال وله نتيجان ، ومع المقدم المنتج لوضع التالى ، ورفع التالى المنتج لرفع المقدم ، مثلا اذا قلت : انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود» تقول : «لكن الشمس طالعة فالنهار موجود» او «لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة» .

الثانى : الانفصالي فى الحقيقة وله اربع نتائج ، وضع المقدم المنتج لرفع التالى ، ورفع المقدم المنتج لوضع التالى، ووضع التالى المنتج لرفع المقدم ، ورفع التالى المنتج لوضع المقدم، مثلا اذا قلت : « هذا العدد اما زوج او فرد » «لكنه زوج فليس بمفرد» «لكنه ليس بزوج فهو فرد» «لكنه فرد فليس بزوج» « لكنه

ثنيت فى استثنائهم مقالى منه اتصالـــى والانفصالى
واول الف مـــن شرطية مع تلو لكن وهو الحمليه
ينتج فى الشرطى الاتصالى وضع المقدم ورفع التالى

ليس بفرد فهو زوج» .

الثالث : الانفصالى فى مانعة الجمع وينتج نتيجتين ، وضع المقدم المنتج لرفع التالي، ووضع التالى لرفع المقدم، فاذا قلت : «هذا الشيء اماشجر اوحجر» تقول : «لكنه شجر فليس بحجر» «لكنه حجر فليس بشجر» .

الرابع : الانفصالى فى مانعة الخلـو وينتج نتيجتين : رفع المقـدم المنتج لوضع التالى ، ورفع التالى المنتج لوضع المقدم ، فاذا قلت : «زيد امافى الماء او سالم عن الغرق» تقول : «لكنه ليس فى الماء فسالم عن الغرق» «لكنه ليس سالما عن الغرق فهو فى الماء» .

والى هذهالاقسام والتفاصيل اشارالمصنف «ره» بقوله: (ثنيت فىاستثنائهم) اى قياس استثنائى المنطقيين (مقالى منه) استثنائى (اتصالى و) منه الاستثنائى (الانفصالى) باقسامه الثلاثة .

(واول) وهو الاستثنائى الاتصالى ، قياس (الف من شرطية) وحملية (مع تلو «لكن» وهو الحمليه) اى الف من «شرطية» و «من شيء هو بعقب لفظة «لكن»وهو الحملية» تقول: «انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود» «لكنالشمس طالعة» «فالنهار موجود » .

(ينتج فىالشرطي الاتصالى) كما ذكرنا (وضع المقدم) لوضع التالى(ورفع التالى) لرفع المقدم ـ كما عرفت فى المثال ـ .

امـا رفع المقدم ووضع التالى فلاينتجان ، فى كل مورد ـ مثلا اذا قلت : «انكانت الشمس طالعة كانت الغرفة مضيئة» لم ينتج «لكن الشمس ليست بطالعة ،

في الانفصالي الحقيقة فه باربع من اربع نتيجته
اذ وضع كل رفع جزء آخر وعكسه والاثنتيــن اعتبر
في منع جمع وضع كل رفعا في منع خلو رفع كل وضعا

فليست الغرفة مضيئة» لاحتمال اضائة الغرفة بالمصباح ، وكذا لم ينتج «لكن الغرفة مضيئة ، فالشمس طالعة» لاحتمال اضائة الغرفة بالمصباح مع عدم طلوع الشمس .

و (في الانفصالي الحقيقة فه) اى انطق (باربع) من النتائج (من اربع) من الصور التالية للفظة «لكن» (نتيجته) بيان قوله: «باربع» .

(اذ وضع كل) من المقدم والتالى ينتج (رفع جزء آخرو) كذا (عكسه) فرفع كل من المقدم والتالي ينتج وضع جزء آخر ـ كما عرفت في مثال «العدد امازوج اوفرد» والسر في ذلك واضح ، اذ لايمكن اجتماعها ولاارتفاعهما .

(و) النتيجتين (الاثنين) فقط (اعتبرفي) انفصالى (منع جمع) فانه ينتج (وضع كل) من جزئيه (رفعا) للجزء الاخر لامتناع اجتماعهما ، فاذا كان احدهما لم يكن الاخـر .

اما رفع احدهما فانه لاينتج ، لامكان وجود الاخر وامكان عدمه ، فلو قلت في مثال :«هذا اماحجر اوشجر» «لكنه ليس بحجر» لم ينتج «انه شجر» لاحتمال ان يكون حديدا ، وكذلك لوقلت : « لكنه ليس بشجر » لم ينتج « انه حجر » لذلك الاحتمال .

(في) انفصالى (منع خلو) ينتج (رفع كل) من جزئيه (وضعا) اى وضع الجزء الاخر ـ كما عرفت ـ .

اما وضع احدهما فانه لاينتج رفع الاخر لعدم امتناع اجتماعهما .

وضع برفع للنقيض يكتنف خلف خلاف المستقيم قد عرف
من اقترانــى والاستثنائى قياس خلف ذوائتلاف جائى

« فصل فى قياس الخلف »

قياس الخلف هو الذى يثبت فيه المطلوب بابطال نقيضه، ويسمى خلفا، لانه اثبات للمطلوب من ورائه وخلفه، ويرجع هذا القياس الى قياسين: اقترانى واستثنائى مثلا تقول: « لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه ثبت المحال، لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب ثابت » .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (وضع) واثبات للمطلوب (برفع للنقيض يكتنف) اى ان الوضع مشمول لرفع النقيض ، هو قياس (خلف) وهو (خلاف) القياس (المستقيم قد عرف) فان فى المستقيم ثبت المطلوب بادلته اللمية اوالانية او الملازمة بخلاف هذا القياس الذى يثبت فيه المطلوب بابطال نقيضه .

ثم انه (من) قياس (اقترانى و) قياس (الاستثنائى ، قياس خلف ذوائتلاف جائى) اى يتالف منهما ، وقد يحتاج بيان « الشرطية » اى قولنا : كلما ثبت نقيضه ثبت المحال : الى الدليل فتكثر القياسات .

« فصل فى الاستقراء والتمثيل »

اذا اردنا اثبات المطلوب لم يمكن ذلك الا من اثبات الكلى الشامل للمطلوب وغيره، لكن معرفة تلك على اقسام :

الاول : ان نعرفه بالذات فنرجع اليه الموضوع مراد اثباته ، كما لو عرفنا ان « كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ » ارجعنا اليه « الفعل » المراد اثبات

واذ فرغت عن اتم الحجج اذن الي استقرا وتمثيل اجى
حكم على الكلى بالمشاهده افراده استقرائهم قد حدده

هذا الحكم له ، وهذا يسمى ـ بالقياس ـ كما تقدم .

الثاني: ان نعرفه من الاستقراء بان نفحص افراد المشاركة للمطلوب، فننتقل منها الى الكلي ، ومن الكلي الى هذا الشخص ،كان ننظر الى الفرس ، والحمار ، والشاة ، والابل ، والبقر ، وهكـذا فننتقل منهـا الى كلي ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضـغ، وهذا يسمى ـ بالاستقراء ـ واصله الفحص والبحث في القرى للحصول على المطلوب .

الثالث : ان نرى بعض الجزئيات ، وننتقل من الجزئي الى الكلي ، ثم من الكلي الى المطلوب ،كأن نرى الفرس فقط وننتقل منه الى ان كل حيوان كذا ، ثم من هذا الكلي ننتقل الى هذا المطلوب ، وهذا يسمى بالتمثيل ـ وهذا هو المسمى في الشريعة بالقياس ـ ولايجوز العمل به ، لان دين الله لايصاب بالعقول .

(واذفرغت من اتم الحجج) اي اكملها وهو القياس(اذن الى استقرا وتمثيل) وهما القسمان الاخران من الحجة (اجى) لبيانهما .

اما الاستقراء نقول : (حكم) بحركة الفك الاسفل مثلا عند المضـغ (على الكلي)كالحيوان (بالمشاهده) اى بمشاهدة من يريد الحكم .

(افراده) اى افراد ذلك الكلي كالانسان والفرس والبقر (استقـرائهم) اى الاستقراء المنطقى (قد حدده) والمعنى حدد هذا التعريف استقـراء المنطقيين ، ولايخفى ان ارادة معرفة الكلي انما تكون ـ في الغالب ـ لمعرفة سائر الجزئيات، ولذا اضربنا عن تعريفهم في الاستقراء « بـانه الانتقال من الجزئي الى الكلي » بما عرفت ـ والمآل في التعريفين واحد ـ .

ثم الاستقراء على قسمين: «تام» وهو الذى يشمل جميع الجزئيات كما لواراد

تم اذ الحكم جميعها شمل ... وناقص اذا بالاكثر يدل
يعطى اليقين التم اذ قياس ... مقسم المرجع والاســاس
والناقص ظنا حدا لم يتبع ... فى الحكمة ومثل المضغ وعي

معرفة كل مافى الغرفة، فاستقرء جميع افراده ، « وناقص » اذاكان الفحص عن جملة من الافراد .

والى هذين اشار المصنف بقوله: (تم) اى انالاستقراء تام(اذ الحكم جميعها شمل) كما لوقلنا انالمادى اماحيوان اونبات اوجماد و كل واحد من الثلاثة متحيز، فالمادى متحيز .

(وناقص) الاستقراء(اذا بالاكثر يدل) بانفحص اكثر الافراد لاكلها كما تقدم فى مثال المضغ .

(يعطى اليقين) بالكلى المطلوب (التم) اى الاستقراءالتام (اذ) هو (قياس مقسم المرجع والاساس) ايمرجع هذا إلىالقياس المقسمبتقسيم الكلي الى اقسامه الحاصرة والنظر فى كل قسم ثم الحكم علىالكلى الشامل لتلك الاقسام كما عرفت فى مثال « المادى » .

(و) الاستقراء (الناقص ظناحدا) اى دعا، كان القياس يدعو الظن ليحصل عند المستقرى ، ولا يدعو العلم ، و (لم يتبع) هذا الاستقراء الناقص (فى الحكمة) اذلايعبأ بالظن فيها ، وانما المتبع البرهان المفيد لليقين .

(ومثل المضغ وعى) اى سمع مثالاً للاستقراء الناقص ، فان فحص البعض لايفيد اليقين ، ولذا نرى التخلف فى بعض الحيوانات كالتمساح ، فانه على مايقال يحرك فكه الاعلى عند المضغ .

اذا عرفت « القياس » و « الاستقراء » نقول فىبيان «التمثيل» الذى هو ثالث

تشريك جزئي لجزئي لما يجمعهما في الحكم تمثيلا سما

الحجج: (تشريك جزئي لجزئي) آخر (لما، يجمعهما في الحكم «تمثيلا» سما) فالتمثيل هو «تشبيه جزئي بجزئي آخر في معنى مشترك بينهما ليثبت في الفرع ماثبت في الاصل» نحو : تشبيه العالم بالبيت المؤلف من اجزاء ، ثم الحكم على العالم بالحدوث ، كما يحكم على البيت بالحدوث، وذلك للجامع الذي بينهما وهو التأليف، ولابد في التمثيل من حدود اربعة الاصل ، والفرع ، والجامع ، والحكم .

ثم اذاكان الانتقال من الاصل الى الكلي الشامل له وللفرع قطعيا كان التمثيل برهانا، والاكان تمثيلا ظنيا لايفيد القطع بثبوت الحكم في الفرع، لاحتمال ان يكون علة الحكم في الاصل مفقودة في الفرع .

ثم ان معرفة ان الحكم في الاصل انما هو لعلة كذا ، حتى يثبت الحكم في الفرع لوجود تلك العلة فيه ، له طريقان مشهوران :

الأول: الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلاحية العلة وجودا وعدما، كترتب الحكم بالحرمة في الخمر على الاسكار فانها مادامت مسكرة حرام، واذا زال عنه الأسكار زالت الحرمة ، وبهذا ينكشف ان العلة هو الاسكار، فاذا وجد الاسكار في النبيذ نقول: «النبيذ حرام ، كالخمر لانه مسكر مثلها » والدوران يسمى بـ«الطرد والعكس» لانه كلما صدقت العلة صدق المعلول ـ وهذا يطرد عدم الصدق في المعلول ـ وعكسه كلما لم يصدق المعلول لم تصدق العلة ـ وهذا عكس القضية الاولى ـ .

الثاني : الترديد ، بان يعدون صفات الاصل المحتملة لكونها علة الحكم ، ويبطلونها الاواحداً ،فاذا ثبت ذلك الواحد علة ، وكان في الفرع حكم على الفرع بمثل حكم الاصل ،كما يقال ان علة حدوث البيت،اما الوجود، واما التأليف، واما كذا ، لكن الوجود لايكون علة ـ والالزم حدوث الباري سبحانه ، وهو باطل ـ

بالدوران وهو طرد عكس او   بالسبر والتقسيم ترديد دروا
ان القياس ان يفد شيئا خلا   تصديق اى عجبنا وخيلا

وكذا سائر الصفات لاتكون علة للحدوث، فلم يبق الاالتأليف والتأليف موجود فى العالم، اذا يكون العالم حادثا ، كماكان البيت حادثا، ويسمى هذا «بالسبروالتقسيم».

والى هذا اشار المصنف بقوله : («بالدوران» وهو «طرد») و (« عكس » او «بالسبر والتقسيم») وهو «الترديد» ولذا بينه بقوله : (ترديد دروا) اى عرفوا بهذين الطريقين تعليل الحكم فى الاصل ، ولذا انتقلوا منه الى الفرع .

« فصل فى الصناعات الخمس »

القياس له «صورة» وله «مادة» اما الصورة فقد عرفتها فى تقسيم القياس الى « الاقترانى » و « الاستثنائى » و « الأشكال الاربعة » .

واما «المادة» فالقياس باعتبارها ينقسم الى الصناعات الخمس، وسمى بهذا الاسم ، لانه علم وعمل ، اذ لولاكثرة الامثلة والمداولة، لم يعرف البرهان والجدل وسائر الصناعات، ولم يميز بعضها عن بعض، ووجه التقسيم كما قالوا: ان مقدمات القياس ، اما ان تفيد تصديقا ، اوتاثيراً اخرغير التصديق اى التخييل .

والثانى « الشعر » والاول اما انيفيدظنا او جزما، فالاول «الخطابة» وما يفيد الجزم ، ان افاد جزما يقينيا فهو « البرهان » ، والافان اعتبرفيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم فهو «الجدل» والا «فالمغالطة» والمغالطة، ان استعملت فى مقابل الحكيم تسمى « سفسطة » اىالحكمة المموهة ، وان استعملت فى مقابلة غيره تسمى « مشاغبة » .

والى هذا اشار المصنف «ره» بقوله : (ان القياس ان يفد شيئاً خلا تصديق)

فذاك شعرى وان تصديقا ظنيا الخطابة حقيقا

مع جزم ان يعتبر التسلم لا الحق وهو الجدل عندهم

برهان ان يعتبر الحق وحق ان لايحق سفسطى ممتحق

والعمدة البرهان والمغالطى فالنفع والضر بذين استنبط

كلاهمافى غرض القايس ام لنفسه كالعلم بالشهدوسم

اى ما عدا التصديق، بان لم يفد التصديق (اى عجبنا وخيلا) بان لم يفت شيئاً سوى التعجب والتخيل .

(فذاك) القياس (شعرى) اذ شأن الشعر افادة التخييل (وان) يفد القياس (تصديقا ظنياً) فذاك القياس هو (الخطابة) حالكونها (حقيقا) بهااى بهذا الأسم، فان الخطيب غالبا يأتى بالظنيات .

و (مع) افادة (جزم) ويقين (ان يعتبر) فى القياس (التسلم) من الخصم ، وعموم الأعتراف من العامة (لاالحق) بان اخذنا مسلمات الخصم .

(و) رددناها عليه فـ (هو الجدل عندهم) اى عندالمنطقيين، والقياس (برهان ان يعتبر الحق) لاالتسليم من الخصم (وحق) بان كان مطابقا للواقع .

و(ان) اعتبر الحق لكنه (لايحق) فى الواقع بان لم يكن مطابقا فهو قياس (سفسطى ممتحق) اى باطل زاهق .

(والعمدة) فى الحكمة (البرهان، والمغالطى) من الصناعات الخمس (فالنفع و) الاحتراز من (الضربذين) القياسين (استنبط) فان البرهان لاحقاق الحق وابطال الباطل ، والمغالطة لرد عادية الخصم .

(كلاهما) اى البرهان والخطابة (فى غرض القايس) اى الاتى بالقياس (ام) اى قصد (لنفسه) اى انهما مقصودان لانفسهما (كالعلم بالشهد) بالنسبة الى البرهان .

(وسم) اى العلم بالنسبة الى المغالطة ، ومن المعلوم ان النظر الى الشهد والسم لانفسهما يطلب الأول ويتجنب عن الثاني .

اما الصناعات الثلاث الأخر ، فان المقصود منها ليس انفسها ، بل هى طريق الى غيرها قال فى الشرح فان الجدل للافحام وحفظ النظام ، والخطابة للتخطى فى الطريق وارشاد من هوبالحق القراح لايليق وبها يتشبث عن الخلق باجوده وامتنه ، والشعرىلكسر سورة الأستبعاد والترغيب بالتخييل والتعجيب لمن ليس له بعد من العلم اليقينى نصيب .

« فصل فى البرهان »

اعلم ان القياس البرهاني يتالف من اليقينيات ، واليقين ـ كما عرفوا ـ هو التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت ، والمقدمات اليقينية امابديهيات اونظريات منتهية الى البديهيات ، والبديهيات ستة اقسام، ووجه الضبط كما قالوا: ان القضايا البديهية ، اما ان يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيا فى الحكم والجزم ، اولا يكون ، فما كان كافيا هو «الاوليات» نحو : الكل اعظم من الجزء ، ومالم يكن كافيا اما ان يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن اولا ، فما لايتوقف يسمى « مشاهدات » فانكانت المشاهدة بالحس الظاهر يسمى « حسيات » نحو : الشمس مشرقة، وانكانت المشاهدة بالحس الباطن يسمى «وجدانيات» نحو : للانسان جوع وعطش ، ومايتوقف على واسطة، اما ان تكون الواسطة بحيث لايغيب عن الذهن عند حضور الاطراف ، اولا يكون كذلك ، فمالايغيب يسمى «فطريات» كما يسمى ـ قضايا قياساتها معها نحو : الاربعة زوج ، ومايغيب اما ان يستعمل فيه الحدس ـ وهو الانتقال الدفعي من المبادى الى المطالب ـ ، اولا يستعمل فيه الحدس ، فما يستعمل يسمى «حدسيات» نحو : نور القمر مستفاد من نور الشمس، ومالم يستعمل

ثم مقدمات برهــان ترى   موقنة ضرورة او نظــرا
حد اليقين وهو القطع وبت   تصديق جازم مطابق ثبت
ان ضروريا تناست وذى   مرجع كل النظريات خذى
فان ثلاثة التصور كفت   فى حكمها فالاوليات بدت

فيه الحدس، ان حصل باخبار جماعة يمتنع تواطئهم عن الكذب يسمى «متواترات» نحو : « مكة موجودة » لمن لـم يشاهدها ، وان حصل من كثرة التجارب يسمى «تجربيات» نحو : التمر حار .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (ثم مقدمات برهان ترى) وتعلم (موقنة) اى يجب ان تكون يقينية سواء كانت (ضرورة) بديهية (او نظرا) اى نظريا منتهيا الى الضرورى .

و (حد اليقين) اى تعريفه (وهو) المساوق والمساوى لـ(القطع و) الـ(بت) فان الثلاثة بمعنى واحد .

(تصديق جازم مطابق ثبت) كمـا عرفت فى تعريفنا لـه فباعتبار التصديق خرج الشك والتخييل والوهم وسائر التصورات ، وباعتبار الجزم خرج التصديق الظنى ، وباعتبار المطابقة خرج الجهل المركب ، وباعتبار الثبات خرج التقليد .

ثم (ان ضرورياتنا) التى هى الأصول الأولية للبرهان (ست وذى) الست (مرجع كل النظريات) اليقينية (خذى) «الياء» للاطلاق كقول ابن مالك :

والياء اذا ماثنيا لاتثبت .

وانما كان مرجع النظريات الى الضروريات لأنها لولم تنته الى الضروريات لم تتبين ، فان الشيء لايعرف بنفسه او بمثله فى الجهالة .

ثم شرع فى التقسيم كما اشرنا إليه فى اول الفصل (فان ثلاثة التصور) اى تصور الموضوع والمحمول والنسبة (كفت فى حكمها) اى حكم الضرورية .

اولافبا لا حساس اما يستمد ظهرا وبطنا فالمشاهدات عد
فسم مــا بالظهر حسيات وانسب الى الوجدان بطنيات
وان نيط بغير حس فــالوسط
ان لم يغب عن درك ذى الاطراف قط
يدعى بفطريات اى قضايا قياسها معهــا بلا خبايــا

(فـ «الاوليات» بدت) اى ظهرت (اولا) يكفى التصورات الثلاثة فى الحكم (فبالاحساس) اى الحس .

(اما يستمد ظهرا وبطنا) اى كان مصدره الحس الظاهر او الباطن .

(فـ «المشاهدات» عد) اى احسب .

(فسم ما) اى المشاهدات التى (بالظهر) اى بالظاهر حصلت (حسيات) سواء كان بالعين اوالانف اواللسان اوالاذن اواللمس .

(وانسب الى الوجدان) بان تسميها «وجدانيات» ما كانت (بطنيات) اى كان ادراكها بالحس الباطن .

(وان نيط) اى يكون الحكم منوطا ومتعلقا (بغير حس فالوسط) الذى سبب يقينيا بهذا الشىء الضرورى .

(ان لم يغب عن درك ذى الاطراف) الثلاثة (قط) بان كان تصور اطراف القضية كافيا فى الحكم كالاربعة زوج، فان تصور « الاربعة » و «الزوج» و «النسبة» كافية فى الحكم بكونها زوجا .

(يدعى بـ «فطريات» اى قضايا قياسها معها) فان العقل بمجرد مايسمع بهذه القضية ، يتصور : ان الاربعة منقسم بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين ، زوج ، فالاربعة زوج (بلاخبايا) فلا شىء مخفى فى البين .

وان يغب واستعمل التجارب فالتجربيات او التخـاطب
عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع فالمتواترات عند ذاتقع
مابالقرائن فبالحدسى سم كجل ما فى الفلكيات حكم

(وان يغب) الوسط عن الذهن (واستعمل التجارب) حتى عرف ان هذا الحكم ثابت لهذا الموضوع .

(فـ«التجربيات») وهذا يحتاج الى تكرر المشاهدة ، وقياس خفى ، هو انه لوكان اتفاقيا لما تكرر ، لكنه مكرر فليس اتفاقيا .

(او) استعمل (التخاطب) اى كان الوسط لاثبات الحكم على موضوعه الاخبار الصادر (عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع) اى تباينهم على ان يكذبوا ممتنع سواء كانوا قليلين او كثيرين .

(فـ«المتواترات» عند ذا تقع) واللازم فى المتواترات ان يكون اخبارا عن امر محسوس لاعن امر معقول .

(ما) اى الحكم الذى كان (بالقرائن) الموجبة لانتقال الذهن -كما تقدم- (فبـ«الحدسى» سم) اذ يحصل بمشاهداتها للنفس حدس قوى موجب لليقين ، وان امكن عقلا غير ذلك .

(كجل مافى الفلكيات حكم) فان غالب علم الفلك بالحدس ، مثلا اختلاف هيئات القمر من التشكلات البدرية والهلالية والانخساف والانكساف واعماق وماشبه توجب الحدس، بان نور القمر مستفاد من نور الشمس، ولايخفى ان الكلام فى المقام طويل اكتفينا منه بهذا القدر .

« فصل فى البرهان اللمى والانى »

لايخفى ان الوسط فى القياس الذى يفيد اثبات الاكبر للاصغر يسمى بـ

برهاننا باللم والان قسم ... علم من العلة بالمعلول لم
وعكسه ان ولـم اسبـق ... وهو باعطاء اليقين اوثق
فالوسط الواسط الاثبات بكل ... ان ذاعلى الثبوت واقعايدل

« الدليل » ، ثم قد يكون ذلك الوسط علة للحكم فيالواقع فيسمى « برهانالميا » لانه انتقال الى المعلول من العلة نحو : « هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم » فـان تعفن الاخلاط علة للحمى ، وقـد يكـون معلولا فيسمى « برهانـا آنيا » لانـه انتقال مـن تحقق الشيء وانيته الى العلة نحـو : « هذا محموم وكـل محموم متعفن الاخلاط » فان الحمى التى هى وسط معلول لتعفن الاخلاط ، وقد لايكون احدهما ولنسمه « برهانا اثباتيا » نحو : «هذه الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد غبا فهي محرقة» فان الاشتداد غبا ليس معلولا للاحراق ولا العكس وانما هما معلولان لكيفية خاصة من تعفن الاخلاط مثلا .

والى هذه الاقسام اشار المصنف بقوله : (برهاننا) معاشر المنطقيين (باللم والان قسم) فما هو .

(علم من العلة بالمعلول لم) فيقال له البرهان اللمي .

(وعكسه) وهو العلم بالعلة من المعلول (ان) ويقال له البرهان الانى (ولم) اى البرهان اللمي (اسبق) بالشرف من «الان» لان العلة شرف من المعلول .

(وهو) اى البرهان اللمى (باعطاء اليقين اوثق) وعلله فى الشرح بقوله : لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول المعين ، والعلم بالمعلول مستلزم للعلم بعلة مـا فتأمـل .

ثم بين المصنف ماتقدم ببيان آخر قائلا: (فالوسط) اى الحد الوسط (الواسط الاثبات بكل) اى انه سبب لاثبات الاكبر على الاصغر بجميع انواع القياس ، فانه سبب العلم والتصديق . ولذا يقال له الواسطة فى الاثبات والواسطة فى التصديق ،

لـم وقيل الاخر دليـل درج التلازم هنـا سبيل

والدليل .

فـ(ان ذا) الواسط (على الثبوت) للاكبر على الاصغر (واقعا) وفي نفس الامر (يدل) بان كان علة واقعا ، كما انه علة للثبوت في الذهن ، فهو (لم) وانكان معلولا في الواقع سمي «انا» وربما يسمى دليلا .

واليه اشار بقوله : (وقيل الاخر) اى الانى (دليل) من باب تسمية الخاص باسم العام ، وبقي القسم الثالث وهو ماكان بين الاوسط والاكبر تلازما ، وربما ادرجوا هذا في «الان» .

واليه اشار بقوله : (درج التلازم هنا سبيل) اى اندراج ماكان بينهما تلازما ، في «هنا» وهو الان ، سبيل انيق حتى لايكون الاقسام ثلاثة وانما اثنين فقط .

لكن قد عرفت ان الافضل ان تسمية باسم خاص نحو : « البرهان الاثباتي » كما تقدم .

ثم لايخفى ان « البرهان اللمي » ينقسم الى اقسام ، لان « العلة » التي توخذ وسطا في القياس ، اماعلة «فاعلية» نحو : «هذا الجسم مسته النار وكلما مسته النار يتسخن » فان المس علة للسخونة ، واما علة « مادية » نحو : «الانسان مركب من الاضداد وكل مركب من الاضداد ينحل» فان التركيب من الاضداد علة « مادية » للموت الذى عبرنا عنه بالانحلال ، في الكبرى .

واما علة « غائية » كما لو اردنا الاستدلال للموت ـ ايضاً ـ نقول : «النفس بصدد الاستكمال وكلما كان بصدد الاستكمال ترك الناقص المقارن له ـ كالبدن في مثالنا ـ فان الاستكمال غاية الموت .

واما علة صورية ، كما لو اردنا الاستدلال لكون هذا المتحرك انسانا ، نقول: «هذا الشيء له صورة الانسانية وكل شيء له صورة الانسانية فهو انسان» ، وهذه

بحسب العلات لمى قسم — من علل القوام او خارج لم
وعلل بالذات لابالعرض — فروقها العلم الالهى يضى
فالاوسط الفاعل للشيء كما — نسخن من مس نار علما
واوسط من مدة او غايته — كالموت من ضدية او غنيته

الاقسام الاربعة التى ذكرناها للعلل، المادى والصورى والغائى والفاعلى ، قدتكون العلل بالذات ، وقد تكون العلل بالعرض ، مثلا الفاعل قد يكون فاعلا تاما ، وقد يكون فاعلا ناقصا كالفاعل بالقوة ، وهكذا فى سائر الاقسام الثلاثة الاخر .

والى هذه الاقسام اشار المصنف بقوله : (بحسب) تعدد (العلات) اى العلل الاربعة (لمى قسم) فله اقسام اربعة .

ثم بين ذلك بقوله : (من علل القوام) اى المادةوالصورة اللتين بهما قوام الشيء (او خارج لم) اى علل وجود الشيء الخارجة عن قوامه كالعلة الفاعليةوالعلة الغـائية .

(وعلل بالذات) هى التى تؤخذ فى البرهان (لا) علل (بالعرض) و (فروقها) اى اقسام العلل الذاتية والعرضية وتميز كل واحد عن الآخر (العلم) الكلى (الالهى يضى) اى ان العلم الالهى كفيل ببيان الاقسام والفروق، و «يضى» من الاضائةبمعنى التبيين والتوضيح .

ثم بين الاقسام الاربعة للعلة بقوله: (فالاوسط) فى البرهان الذى هو (الفاعل للشيء كما تسخن من مس نار علماً) كما عرفت فى المثال الاول .

(واوسط من مدة) اى مادة الشيء (او غايته) اى غاية الشيء .

(كالموت) اى اذ اردنا البرهان على موت كل حيوان (من ضدية) فى اجزاء مادته كما عرفت فى المثال الثانى (او) من (غنيته) اى غنا النفس عن الجسم كما

واوسط من صورة عليته ‏ كاشف ذيها اذبها فعليته

حق علوم الشيء من فاعله ‏ دلالة الحق على مجعوله

مسبب الاسباب من غير سبب ‏ به الوجود بالشرا شر وجب

عرفت فى المثال الثالث ، ولايخفى ان قوله : « مدة » للعلة المادية ، يبينها قوله : «عن ضديته» ، وان قوله : «اوغايته» للعلة الغائية ، يبينها قوله : «او غنيته» .

(واوسط من صورة» للشيء (عليته) فالعلة الصوريةصارت واسطة فى البرهان كما عرفت فى المثال الرابع .

وهذا الاوسط (كاشف) احكام (ذيها) اى ذى الصررة ، فان الصورة تكشف عن حكم الشيء الذى له هذه الصورة ، وانمـا تكون الصورة كاشفة (اذبها) اى بالصورة (فعليته) اى فعلية ذى الصورة ، فان الصورة مابه الشيء بالفعل ، والمادة مابه الشيء بالقوة .

ثـم ان افضل اقسام البرهان ماكان الوسط علة فاعليـة ، واشرف اقسام هـذا القسم دلالة الحق تعالى على مخلوقاته، فانه تعالى الفاعل الحقيقى الذى ينكشف له المعلول تمام الانكشاف .

والى هذا اشار بقوله:(حق علوم الشى) اى احسن اقسامالعلم بالشيء (من فاعله) اى العلم الناشي من الاوسط الدى هو فاعل .

(دلالة الحق) سبحانه (على مجعوله) ومخلـوقه وقوله : « دلالة » خبر لقوله « حق » فانه سبحانه(مسبب الاسباب) يعنى انه جعل الاسباب اسبابا (من غير سبب) فان اعطائه للتـأثير ليس بواسطة شيء مثلا الانسان يحرق الورق بواسطة النـار ، لكن الله سبحانه جعل الاشياء وخلقها بان يتوصل الى الخلق والايجاد بسبب من الاسبـاب .

(به) اى بالله تعالى (الوجود بالشراشر) اى بجميعه (وجب) فان جميع

فاعل حق فاعل الهى يكشف ذاته لـه كماهى
وعلة معلولها ساوت ففى برهانه المطلق اخذها اصطفى

خصوصيات الوجود ومزاياه انماهي بالله تعالى فهو الخالق لكلشيء .

ثم انه سبحانه (فاعل حق) فنسبية الفاعلية لهتعالى حقيقة اما سائر اقسام الفاعل فهي في الحقيقة، فاعل ببعض الاعتبارات (فاعل الهى) وليس كالفاعل الطبيعى كالطبائع التى تنحل بعضها فى بعض .

(يكشف ذاته) اى ذات المجعول ، والمخلوق (له) تعالى (كماهى) فانه تعالى له العلم التام بذات المعلولات ، اما علمنا بالاشياء فليس الاعلما سطحيا، فان معرفة حقائق الاشياء من اصعب الامور

ثم لايخفى ان بعض هذه الابيات انما جيئت تمجيداً له سبحانه لالربط لـه بمطلبنا ، واذا عرفت هذا فلنشرع في بيـان مطلب آخـر وهو ان العلة التى تكون اوسطا ـ في البرهان اللمى ـ اواكبرا ـ في البرهان الانى، لابد وان تكون مساوية نحو خسوف القمر وتوسط الارض بينه وبين الشمس تقول فى البرهان اللمى « القمر توسط الارض بينه وبين الشمس وكلما كان كذلك كان منخسفا » وفى البرهان الانى «القمر منخسـف وكلما كان منخسفا تكون الارض حائلة بينه وبين الشمس» ولايمكن ان تكون العلة ـ في احـد البرهانين ـ اخص ، الا اذا اريد بالاخص الجهة العامة التى يكون هذا الاخص من مصاديقها ،كما لـو عللت اضائة الغرفة بطلوع الشمس واردت من الطلوع وجود النور المطلق ـ الذى يكون طلوع الشمس احد مصاديقه ـ.

والى هذا المطلب اشار المصنف بقوله : (وعلة معلولها ساوت) اى ساوت تلك العلة المعلول .

(ففى برهانه المطلق) والمراد بالبرهان المطلق البرهان اللمى (اخذها) اى اخذ تلك العلة المساوية (اصطفى) اى اختير ،واستقامة البيت هكذا : «اصطفى اخذ العلة المساوية

فيها على الاوسط الاكبر انعطف

فالان من حدود لم ائتلف

لاعلة اخص من معلولها بل جهة ذى العلل مشمولها

للمعلول فى البرهان المطلق ـ اى البرهان اللمى ـ ، واذا اردت برهان الان عكست بين الاوسط والاكبر فحطت المعلول اوسطا والعلة اكبرا

واليه اشار بقوله: (فيها) اى فى البرهان المأخوذ فيه العلة المساوية ـ وضمير « فيها » للعلة المساوية، مجازا ـ (على الاوسط الاكبر انعطف) اى انعطف الاكبر على الاوسط ـ اذا اريد ان يبين حال العلة بالمعلول ـ فالمعلول اوسط، عليه الاكبر الذى هو علة .

(فالان) اى البرهان الانى (من حدود لم) اى اصغره واوسطه واكبره (ائتلف) وانما الفرق ان فى « اللم » العلة وسط ، وفى « الان » المعلول وسط .

و (لا) يؤخذ فى البرهان (علة اخص من معلولها) لان الاخص لايكون علة تـامة .

(بل) لو اردت ان تاخذ فيه الاخص اخذت (جهة) جامعة لهذه العلة الاخص وغيرها التى (ذى العلل) اى هذه العلل التى كل منها اخص (مشمولها) اى تلك الجهة العامة شاملة لهذه العلل الاخصة فتقول : « الغرفة مسقط اشعة الشمس وكل مسقط لاشعة الشمس مضيئة» فان الاشعاع من الشمس اخص من اضائة الغرفة ـ لامكان اضائتها بالمصباح ـ وانماتريد باشعة الشمس « النور » الذى هو اعم والذى كانت اشعة الشمس مشمولة له ، واحد افراده .

« فصل فى مقدمات سائر الصناعات غير البرهان »

اعلم ان مواد الصناعات الاربعة الاخر ـ غير البرهان ـ ستة وهى المشهورات

غير اليقينية من قضايـا ست كتلك وهى للبقايا
منها بدت ماهى مشهورات عليـه الارا متطـابقـات
كمثل ما عمت به المصالح كالعدل جيد وجور يقبح

والمقبولات والمظنونـات والمسلمات والموهومـات والمشبهات ـ وهذان بمعنى واحد ، والمخيلات ، فالمشهورات هى ما تطابق فيها آراء الكل كحسن الاحسان ، او آراء طائفة خاصة كحسن الحكم الدستورى، والمقبولات هى القضايا التى تؤخذ ممن يعتقد به كالاولياء والكبراء ، والمظنونات وهى القضايا التى يحكم بهـا العقل حكماً غير جازم ، والمسلمات هى القضايا التى سلمت من الخصم فى المناظرة او برهن عليها فى علم آخر واخذت على سبيـل التسليـم ، والموهومات هى القضايا التى يحكم بها الوهم فى غير المحسوس قياسا على المحسوس ، والمشبهات هى القضايا الكاذبة الشبهية بالقضايا الصادقة لاشتباه لفظى او معنـوى ، والمخيلات هى القضايا التى لاتذعن بها النفس ، ولكن يتأثرمنها ترغيبا او ترهيبا ، فالجدل يتالف من المشهورات والمسلمات ، والخطابة تتالف من المقبولات والمظنونات، والشعر يتالف من المخيلات ، والسفسطة تتالف من الوهميات والمشبهات .

اذا عرفت هذا فلنشرع فى شرح المتن ، قال الناظم «ره»: (غير اليقيينة من قضايا) هى (ست) ايضا (كتلك) اى كالقضايا التى هى مواد البرهان التي كانت ستة (وهى) اى القضايـا غير اليقينة (للبقايا) اى بقيـة الصناعات الخمس ـ ماعدا البرهان ـ .

(منها بدت ماهى مشهورات) فتسمى بالقضايا المشهورة ، وهى ما (عليه الارا متطابقات) اما من الجميع (كمثل ما عمت به المصالح) هى مصالح لعامة النـاس .

اوخلق او ملة قد استصح او لحمية وغيرهـا قبح
او واجب القبول لكن انتبه بجهة العموم الاعتراف به
من تلك مقبولات ماخوذات من كان نبيا او حكيما ائتمن
من الاولى كانوا افاضل السلف او الذين هم اماثل الخلف
من تلك ظنيات بالمعنى الاخص كراجح لاجزم مثل ما تقص

(كالعدل جيد وجور يقبح) اى ان الظلم قبيح ، واما من البعض كما قال : (او خلق او ملة) ولعل الفرق بينهما عدم اعتبار وحدة الملة فى الاول ، دون الثانى.

(قد استصح) اى جعله صحيحاً وان لم يكن مسلما عند الكل كحسن الدستور كما تقدم .

(او لحمية وغيرها قبح) قال المصنف : مثل ان عدم الذب عن الحرم قبيح والذب عنه واجب .

(او) قضايا لها جهتان جهة ضرورية ، وجهة عموم الاعتراف ، فمن الجهة الثانية تسمى مشهورات فهى (واجب القبول لكن انتبه) ايها المتعلم ان ادخال هذه القضايا فى المشهورات (بجهة عموم الاعتراف به) لامن جهة حكم العقل بها ، اذ هو بهذا الاعتبار داخل فى اليقينيات .

و (من تلك) القضايا (مقبولات) وهى (ماخوذات من) من (كان نبياً اوحكيماً ائتمن) ووثق به الناس ، ولذا تلقوا كلامه بالقبول بان كان هذا الحكم (من الاولى) اى الذين (كانوا افاضل السلف ، او الدين هم اماثل) جمع امثل وهو الأفضل (الخلف) فانه وان لم يتقادم عهده لكن فضله اوجب قبول كلامه .

و (من تلك) القضايا (ظنيات بالمعنى الأخص) فان الظنيات قد تطلق ويراد بهـا مايشمل المقبولات ، وكثيراً من المشهورات ، وقد تطلق ويرادبها مالايشملهما

يطوف بالليل فلان سارق ولم يخالطنا فلان مارق
منها المسلمات حقت او وهت من خصم او قيل بعلم ثبتت
من تلك مايدعى بوهميات حكم على العقلى بحسيات
كالقبل فى المجرد زمانى والفوق وضعى كذا مكانى

من القضايا الراجحة بنظر العقل (كراجح لاجزم) به عند العقل وذلك (مثل ماتقص) عليك كقولهم: (يطوف بالليل فلان) فهو (سارق) اذ لولم يرد السرقة لم يطف بالليل، مع العلم ان هذا ليس مقطوعا لاحتمال ان يكون وجه طوافه شيء آخر .

(و) مثل قولهم (لم يخالطنا فلان) بل ابتعدعنا فهو(مارق)خارجي عدو لنا مع وضوح ان عدم المخالطة اعم من العداوة و (منها) اى من القضايا (المسلمات) سواء (حقت او وهت) اى كانت واهية ضعيفة، لكن الشرط فيها ان تسلم (من) طرف الـ(خصم) الذى تريد ارشاده اوافحامه (او قيل بعلم ثبتت) اى ثبتت فى علم سابق وفى هذا العلم بنى على ذلك .

و (من تلك) القضايا (مايدعى بوهميات) مثل (حكم على) موضوع (عقلى بحسيات) اى باحكام حسية ،كما لوقلنا : ان الله سبحانه قبل كلشيء اوفوق كلشيء ، فيتوهم ان المراد من «قبل» الزمانى ، ومن «فوق» المكانى ، مع انه تعالى منزه عن الزمان والمكان .

(كالقبل) المستعمل (فى المجرد) فيتوهم الوهم انه (زمانى و) كذا (الفوق) المستعمل فى المجرد ، فيتوهم انه (وضعى) و (كذا) يتوهم انه (مكانى) وذلك الاشتباه المعنوى منهما بالمادى .

فالوهم تابع ذوى الاوضاع يحسب نور القاهر الشعاعى
والعقل يقفوفى مبادى ما اقتض واذ الى النتيجة جاء نكص
يخاف من ميت جماد عادله وغسق والسلب لاتاثيرله
منها المسمى بالمشبهات باوليات ومشهورات

(فالوهم تابع ذوى الاوضاع) اى يتصور الأشياء المحسوسة فقط التى لها اوضاع محسوسة، فمثلا (يحسب نور) الله (القاهر) فى قوله : « الله نور السماوات والأرض » النور الحسى (الشعاعى) فيتوهم ان له تعالى نوراكنور الشمس ، بينما ان المراد بالنور الظاهر فىنفسه المظهر لغيره والله سبحانه هكذا، ومن مزايا الوهم انه يتبع العقل فى المقدمات، فاذا جاء الى النتيجة ارتد ولم يقبل بها، كما انه يقبل ان الميت جماد ، فاذا جاء العقل الى النتيجة وان الجمادلايخشى منه ارتد الوهم وزعم انه يجب الخوف من الميت .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (و) الوهم (العقل يقفو) اىيتبعه (فى مبادى) ومقدمات (ما اقتض) اى المطلوب الذى يراد اقتناصه واكتسابه (واذ) اى فى زمان (الى النتيجة جاء) العقل (نكص) الوهم وارتد، ولم يقبلبها فالوهم (يخاف من ميت) والحال انه (جماد عادله) اى ان الميت عدل للجماد فى كون كليهما لايخش منهما .

(و) يخاف الوهم من (غسق) اى الظلمة (و) الحال ان الغسق عدم وسلب و(السلب لاتأثير له) فيجب ان لايخشى منه .

و (منها) اى من القضايا (المسمى) والتذكير باعتبار «ال» الموصولة ، فانه يجوز فىضمير «ما» و«من» و«ال» الموصولات مراعاتاللفظ والمعنى (بالمشبهات) اى القضايا المكذوبة المشبهة (باولياتو) المشبهة بـ (مشهورات) وسنأتى تفصيل

مخيلاتنا التى ما اثرت تصديقا الا بسطا او قبضا ثبت
فالجدل مؤلف من ما اشتهر او ما تسلمت له ممن شجر
وجدل بنهجة حسناء ما هو من محمودة الاراء
والغرض الافحام للخصام او كان اقناع رذى الافهام

ذلك فى المغالطة .

ثم ان (مخيلاتنا) من القضايا هى (التى ما اثرت، تصديقا الابسطا) فى النفس (اوقبضا ثبت) فيها ، و « الا » منقطعة ، كما يقال فى ترغيب المريض فى الدواء ، انه لذيذ شهى ، اوتنفيره عن العسل : انه مرمهوع .

« فصل فى بيان القضايا المستعملة فى الصناعات الاربع الاخر »

حيث عرفت اقسام القضايا غير اليقينية فاعرف ان ايا منها تستعمل فى اى من الصناعات الاربع الباقية .

« الجدل » (فالجدل مؤلف من ما اشتهر) اى من المشهورات (او) من (ما تسلمت له ممن شجر) اى نازع معك ، اى المسلمات (وجدل بنهجة حسناء) اى الجدل الحسن (ماهو) مؤلف (من محمودة الاراء) وهى مالعموم الناس بها اعتراف لكونه من الاراء الحسنة المحمودة (والغرض) من القياس الجدلى (الافحام للخصام) اى اسكاتهم وابطال باطلهم .

(اوكان) الغرض منه (اقناع رذى الافهام) اى ضعفاء الفهم الذين لاتصل اذنهاهم الى مرتبة البرهان ، و « رذى » بالراء المهملة والذال المعجمة بمعنى الضعيف .

والقايس الخطيب ظنا تبعا لاسيما ظن يكون شايعا
والظن الا علي ما بمقبولات والغرض تمرين تهذيبات
على المخيلات للشعر احتوا بالسجع والقافية زاد روا
ومن هنا للبعض بعض اوقع من الخطابى والكتاب يتبع

« الخطابة » (والقايس الخطيب) اى من يأتي بالقياس الخطابى (ظناتبعا) اى المظنونات (لاسيما ظن يكون شايعا) بين الناس (والظن الاعلى) اى الارجح من اقسام الظنون (ما) اى ظن (بمقبولات) اى قياس مؤلف من المقبولات «فقد تقدم ان الخطابة تتالف من المقبولات والمظنونات» وانما بين المصنف هنا ان المقبولات قسم من المظنونات .

(والغرض) من صناعة الخطابة (تمرين تهذيبات) اى تمرين انفس السامعين على تهذيب الاخلاق ، فان الخطيب دائما يقصد ذلك ، ولذا ياتى باقوال الحكماء ومن اشبه .

«الشعر» (على المخيلات للشعراحتوا) مصدر احتوى يحتوى بمعنى اشتمل، اى ان القياس الشعري يشتمل على المخيلات (بالسجع و القافية زاد) القياس الشعرى (روا) ورونقا ، وان لم يخلو مافيه لأن الشعر عندهم عبارة عن القياس المشتمل على المخيلات فقط سواءكان بوزن أم لا ؟

(ومن هنا) الذى كان للشعر تاثيرا على السامع (للبعض) اى بعض الحكماء كشيخ الاشراق (بعض) اى بعض الشعريات التى لها مزيد تأثير (اوقع) واحسن (من) القياس (الخطابى) فيرجح الشيخ الشعر على الخطابة (و) لكن (الكتاب) العزيز القرآن الحكيم (يتبع) حيث ذم الشعر بقوله : « والشعراء يتبعهم الغاوون » .

والغرض الترغيب والترهيب   ولو بكاذب بـه تعجيب
الف من وهمية مغالطى   من خالص الوهمى اومخالطى
او ذوائتلاف من مشبهات   ووجه تشبيه لكل آت
والغرض التحرز والابتلا   لرغم لد حبذا سلا سلا

ولكن لايخفى انالمذموم منالشعر الباطل لامايشتمل علىالحكم والنصائح وما اشبه ولذاكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم شاعـر وكان الائمة عليهم السلام يقولون الشعر .

(والغرض) من القياس الشعرى (الترغيب والترهيب ولو بـ) شعر (كاذب) اى غير مطابق للواقع ، لكن (به تعجيب)واثارة للنفسحتى يتأتى منهاالخير .

« المغالطة » (الف من) قضايا (وهمية) القياس (مغالطى) بالفتح ـ اسم مفعول ـ فقد يكون (من خالص الوهمى) بان تكونكل مقدماته وهمية (او) من (مخالطى) بان تكون بعض مقدماته وهميه دون بعض (او) القياس المغالطى (ذو ائتلاف) اى يتألف (من مشبهات) وقد عرفت معناها فى الفصل السابق .

(ووجه تشبيه لكل آت) اى آت لكل اقسام الاشتباه فقـد يكـون الاشتباه لاشتراك اللفظ ، وقد يكون من جهة المعنى (والغرض) من تعلم صناعـة المغالطة امور ثلاثة :

الاول : (التحرز) والاجتناب لئلايقع فى الغلط .

(و) الثانى : (الابتلا) اى امتحان المخاطب هل يشعر بالمغالطة ام يظنها برهانـا .

الثالث : (لرغم) اى ارغام خصم (لد) لاينتفع معه البرهان (حبذا) القياس المغالطى (سلا سلا) لاخضاع عنقه وكسر سورته .

والشغب والسفسطة تحت الغلط — وشانه التمويه والحكم الشطط
والسفسطى مبرهنا تماثلا — وشاكل المشاغبى مجادلا
انواعها الثلاثة عشر كما — قد ضبطوها من كلام القدما
ايهام الانعكاس والمصادرة — ثم اشتراك لفشة بالجوهره

(والشغب والسفسطة) داخلان(تحت الغلط)فهما قسمان من المغالطة ، منتهى الامر انها استعملت فى مقابلة الحكيم سميت سفسطة ، وان استعملت فى مقابلة غير الحكيم سميت مشاغبة .

(وشانه) اى شان قياس المغالطة (التمويه) اى تصوير الباطل بصورة الحق (والحكم الشطط) اى الحكم الباطل (والسفسطى مبر هنا تماثلا) اى ان الاتى بالسفسطة يشبه الاتى بالبرهان ، اذ السفسطة هى الحكمة المدلسة فى مقابل البرهان الذى هو حكمة حقيقية .

(وشاكل المشاغبى مجادلا) اى ان الاتى بالمشاغبة يشبه الاتى بالجدل فان فى كل من الجدل والمشاغبة يعتبر الاعتراف من الخصم، والجدلى محقق فى الواقع والمشاغب ليس محققا وانما هو مبطل .

« فصل فى انواع المغالطة »

(انواعها) اى انواع المغالطة (الثلاثة عشر كما ، قد ضبطوها) اهل العقول (من كلام القدما)

اولها : (ايهام الانعكاس) فيما اذا وضع كل واحد من شيئين مكان الآخر ، كما لو عكس قولنا : «كل لون سواد » الى قولنا : «كل سواد » لون .

كذاك الاشتراك فى الحال ثبت ذاتيـــة وعرضية بـــدت
وسوء تاليف وتبكيت ومـــا سوء اعتبار الحمل عد فاعلما

(و) ثانيها : (المصادرة) على المطلوب ، وذلك بان لاتكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلايحصل بالقياس علم زائد ولايلزم منه قول آخر، وذلك مثل: «كل انسان بشر و كل بشر ناطق، فكل انسان ناطق» فان البشر والانسان لفظان مترادفان فالنتيجة وهى «كل انسان ناطق» عين «كل بشر ناطق» وهى الكبرى .

(ثم) ثالثها: (اشتراك لفظة بالجوهره) اى بجوهرها، اى انه اشتراك فى جوهر اللفظ وذاته كالعين مثلا المشترك بين الباصرة والجارية فيقول: «جرت العين» ويريد الجارية «وكلما جرت العين حزن الانسان» ويريد بها الباصرة .

ورابعها وخامسها : (كذاك الاشتراك فى الحال) اى حال اللفظ وهيئته - مقابل القسم الثالث الذى كان الاشتراك فى جوهر اللفظ (ثبت ذاتية) تلك الحال ، وهو الرابع (وعرضية بدت) وظهرت وهو الخامس، فالاشتراك فى هيئة اللفظ الذاتية مثل: «المختار» المشترك بين «الفاعل» الذى اصله مختير ، وبين «المفعول» الذى اصله «مختير» فيقول : «زيد مختار» ويريد المفعول «وكل مختار له صلاحية العزل والنصب» ويريد الفاعل «فزيد له صلاحية العزل والنصب» ، والاشتراك فى هيئة اللفظ العريضة ، كالاعراب الغلط ، نحو : «زيد ضارب عمرو» مكان «ضارب عمروا» بصيغة الماضى من باب المفاعلة ونصب عمروا مفعولا له «والضارب يستحق المجازات» «فزيد يستحق المجازات» .

(و) سادسها : (سوء تأليف) فى السفسطة (و) سوء (تبكيت) فى المشاغبة نحو: «كل انسان حيوان» و «بعض الحيوان فرس» فانه ينتج «بعض الانسان فرس» وذلك لاجل سوء التأليف ، اذ يشترط فى كبرى الشكل الاول «الكلية» وهذا يسمى سوء التأليف - لان مقدماته تعيينية - ومثال سوء التبكيت ان يشير المتكلم الى :

وما بتركيب تنوط بنفسه   تركب المفصل كعكسه
جمع المسائل باحدى مسئلة   ووضع ما ليس بعلة علة

الشمس المنقوشة فى اللوح ويقول : « هذه شمس » « والشمس محرقة » « فهذه محرقة » حيث تركب القياس من مقدمة مشبهة ، وهى الصغرى .

وسابعها: هو (وما سوء اعتبار الحمل عد) فى اصطلاح اهل المنطق (فاعلما) اصله «اعلمن» فابدلت الخفيفة بالالف وقفا ، وذلك بان يأتى بالمحمول مع اضافة غير مرتبطة ـ مثلا ـ كان يقول : « زيدكاتب فى الدار » مما يوهم اختصاص كتابته بالـدار .

(و) ثامنها : (ما بتركيب تنوط بنفسه) نفسه تأكيد لتركيب ، اى تنوط بالتركيب نفسه ، فالغلط فى نفس التركيب ،كما يقال : «كلما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره » فان « هو » يحتمل ان يعـود الى العاقل المستلزم « لاتحاد العاقل والمعقول »، وان يعود الى المعقول وهو يستلزم كون الاشياء تحضر فى الذهن بمهياتها لا باشباحها .

وتاسعها : (تركب المفصل) مثل : « زيد مهندس وجيد » فيظن ان المراد جيد فى الهندسة ، مع ان المراد اثبات صفتين له « الهندسة » و « النفس الجيده الفاضلة » .

وعاشرها : (كعكسه) اى تفصيل المركب كقولك « خمسة زوج وفرد » فيما اردت ان لها جزء زوج هو «اربعة » وجزء فرد هـو « واحد » فتوهم السامع انك بريد اثبات « الزوجية » و « الفردية » للخمسه ، بالنظر الى نفسها ، لا بالنظر الى اجزائها .

وحاد يعشرهـا : (جمع المسائـل بـاحدى مسئلة) اى يسمى فى المنطق

واخذ ما بالعرض مكان ما   بالذات مابالذات هذى اختتما

بـ« جمع المسائل فى مسئلة واحدة » نحو: «الانسان وحده خجلان»« وكل خجلان حيوان » « فالانسان وحده خجلان » فان الصغرى مركبة من مسئلتين : احداهما « الانسان خجلان » والثانية « لاشىء من غير الانسان بخجلان » ومن المعلوم ان القياس لايمكن ان يكون صغريان ، بالاضافة الى انالثانية سالبة، والسالبة لاتصلح صغرى للشكل الاول .

وثانيعشرها: (ووضع ماليس بعلةعلة)نحو: « كلما كانت الاربعة موجودةكانت الثلاثة موجودة »«وكلما كانت الثلاثة موجودة فهىفرد» «فكلما كانت الاربعة موجودة فهى فرد » والحال ان النتيجة « كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد » اذ « هى » فى الكبرى راجعة الى الثلاثة لا الى الاربعة ، وانما سمى بهذا الاسم ، لان وضع القياس الذى لاينتج هذه النتيجة ، لاخذ هذه النتيجة المغلوطة منه: وضع لما ليس بعلة مكان ماهى علة ـ اى القياس المنتج .

وثالث عشرها : (واخذ ما بالعرض مكان ما ، بالذات)كمن رأى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ الابيض مكان انسان (مابالذات هذى) الثلاثة عشر (اختتما) فان هذه هى الاجزاء الذاتية للمغالطة ، اما المغالطات الخارجية العرضية فهى كثيرة كالتشنيع على المخاطب ، والخلط بالحشو ، والهذيان ، ونسبة الطرف الى الضلال لايجاد حالة الانفعال فيه فلايستمر فى البحث وما اشبه ذلك .

قال المصنف : وقد حصل من الجميع ، ثلاثة عشر نوعا منها « ستة » لفظية يتعلق ثلاثة منها بالبسائط هى « الاشتراك فى جوهر اللفظ » و « فى احواله الذاتية » و «فى احواله العرضية»، وثلاثة منها تتعلق بالتركيب وهى«التى فى نفس التركيب» و«تفصيل المركب»و«تركيب المفصل»«سبعة»معنوية اربعةمنها باعتبار القضايا المركبة وهى «سوء التأليف»و«المصادرة على المطلوب» و«وضع ماليس بعلة علة» و«جمع

اذ جاء من ناحية اللفظ الغلط اوجابتاليف المعانى المختلط
واللفظ بالافراد والتركيب ابدى او الاعجام والتعريب
تركب بنفسه التغليط ام من ظن فقده وكونه استتم
تركيبك المفصل الثانى كهو مهندس وجيـد وضـده

المسائل فى مسئلة واحدة» ، وثلاثة باعتبار القضية الواحدة ، وهى «ايهام العكس» و « اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات » « وسوء اعتبار الحمل » .

ثم بين المصنف وجه الحصر فى هذه الاقسام بقوله:(اذجاء)اما(من ناحية اللفظ الغلط، او جا) بالقصر للضرورة ، الغلط (بتأليف المعانى المختلط) فالغلط من جهة المعنى (واللفظ) اما (بالافراد والتركيب ، ابدى) الغلط (او الاعجام) اى اخذ المهملة معجمة او بالعكس (والتعريب) اى الاعراب ، وهذا اشارة الى ثلاثة الاقسام الاول من الستة الاقسام اللفظيه المتقدمة فى عبارة المصنف .

ثم (تركب) تغليطه اقسام ثلاثة ــ وهى بقايا الستة اللفظية ــ احدها ــ ان الغلط (بنفسه) اى بنفس التركيب فـ(التغليط) واقع فى المركب ذاته .

الثانى : (ام) التغليط (من ظن كونه) اى وجود التركيب والحال انه مفقود ولا تركيب .

(و) الثالث : من ظن (فقده) اى فقد التركيب والحال انه موجود ، فبهذه الاقسام الثلاثة(استتم) الغلط فى التركيب ، بمعنى «تم» .

ثم ان المصنف لم يمثل لما كان الغلط فى نفس التركيب ولاللاقسام الثلاثة قبله ــ فى النظم ــ وانما اتى بمثالى الثانى والثالث من الغلط فى التركيب فقال : (تركيبك المفصل الثانى) وهو الذى فقد التركيب وتظنه موجودا (كهو) اى فلان (مهندس وجيد) فتظن ان المراد تركيب «جيد» مع «مهندس» الذى يكون معناه جيد

كخمسة زوج وفرد فرقا — وما بتاليف المعانى علقا
ان فى قضية فذلك انقسم — لما بشطريها فوهم العكس تم
وما بشطر فكما شرطا اخل — اوغيرهذا الشطر فى مثواه حل
سوءاعتبار الحمل مع مابالعرض — مكان مابالذات من ذين انتهض

فى الهندسة» مع ان المراد «مهندس» و «جيد النفس» .

(وضده) اى ضد «تركيب المفصل» الذى هو «تفصيل المركب» مماتظن فقد التركيب والحال انه مركب (ك) قولك (خمسة زوج وفرد) فتريد انت التركيب وان الخمسة مركبة من «زوج، هو اربعة» و «فرد، هو واحد» فيظن السامع التفصيل وانك اردت انهـا زوج وانهـا فرد (فرقا) وان الخمسة متصفة بكل واحد منهما على استقلاله ، لانهما جزآن لها ، فهذه هى الستة اللفظية ، وقد عرفت الامثلة فى اول الكلام ، واماالسبعة المعنوية فالغلط امافى قضية واحدة وهى ثلاثة اوفى قضايا وهى اربعة (وما) اى الغلط الذى (بتاليف المعانى علقا ، ان) وقع (فى قضية) واحدة وبسببها (فذلك انقسم) الى ثلاثة اقسام :

الاول : (لما) اى الى غلط (بشطريها) اى بجزئى القضية بان جعل احد الجزئين مكان الآخر (فوهم العكس تم) اى يسمى فى الاصطلاح بـ«ايهام الانعكاس».

الثانى : (و) الى (ما) اى غلط (بشطر) واحد من القضية (فكما شرطاً اخل) كان يتوهم «غير الموجود المحسوس» «غير موجود اصلا» .

الثالث : (او غير هذا الشطر) من القضية (فى مثواه) ومحله (حل) بان وضع مكان جزء من القضية شيء آخر كان يقال: «العاج مفرق لنور البصر» بدل ان يقال: «البياض مفرق لنور البصر» فاسم الاخلال بالشرط (سوء اعتبار الحمل) واسم تبدل جزء من القضية ماشار اليه بقوله : (مع « مابالعرض مكان مابالذات ») فان هذين

او فى قضايا وهى الموزع — الى التى ليست قياسا جمع
كمثل الانس وحده خجلان — وكل خجلان هو الحيوان
هذا الذى سماه جمع عادله — جمع المسائل باحدى مسئلة
وللتى هى القياس فالغلط — اما لدى القياس نفسه فقط

الاسمين (من ذين) القسمين (انتهض) ، فهذه الاقسام الثلاثة فيما اذا كان الغلط المعنوى فى قضية واحدة ، اما الاقسام الاربعة الباقية فقد اشار اليها بقوله : (او) الغلط (فى قضايا وهى الموزع) اى المنقسم (الى) اربعة اقسام :

فالاول : (التى ليست قياسا جمع) بل قياسان واكثر (كمثل الانس وحده خجلان ، وكل خجلان هو الحيوان) مما ينتج « فالانسان وحده حيوان » وقدتقدم وجه الغلط فى ذلك فراجع .

و (هذا) القسم من المغالطة هو (الذى سماه جمع عادله) اى جماعة من اهل الميزان والمنطق ، اذ بالميزان يحصل العدل (جمع المسائل باحدى مسئلة) فاسمه الاصطلاحى « جمع المسائل فى مسئلة واحدة » .

والثانى : ما كان الغلط يسمى بـ «سوء التاليف» لكون الغلط فى مادةالقياس اوفى صورته .

واليه اشار بقوله : (وللتى هى القياس) عطف على قوله :« الى التى ليست قياسا جمع » .

(فالغلط ، اما لدى القياس نفسه فقط) من دون حاجة الى مقايسة الغلط الى النتيجة ـ كماياتى فى القسمين الاخيرين ـ ، ولايخفى ان قوله : «وللتى هى القياس» مقسم للاقسام الثلاثة الاتية ، وانما قدمنا قولنا : «الثانى ، ما كان الغلط . . الخ » ،

في مدة القياس او في صورته وغلط في الصورة بكثرته
كمثل ماسوى الضروب المنتجة في المدة المغلطة مستخرجة
ذى سوء تاليف ورم برهانا وسوء تبكيت سواه كانا

للفصل بين القسم الأول ، وهذه الأقسام الثلاثة في النظم .

ثم الغلط في «القياس نفسه فقط» اما (في مدة القياس) اى مادته (اوفي صورته) اى الاتيان بشكل من الاشكال الاربعة لم تتوفر فيه شروط الانتاج (وغلط في الصورة بكثرته) اى كثرة اقسام الغلط في الصورة .

(كمثل ماسوى الضروب المنتجة) مثلا ذكرنا سابقا ان الضروب المنتجة من الشكل الأول «اربعة فقط» فالاقسام «الاثنى عشر» الباقية كلها لاتنتج ، فاذا جيئت في الاستدلال كانت خطاءاً وباطلا والغلط (في المدة) اى مادة القياس ـ لاالصورة ـ (المغلطة) صفة «المادة» (مستخرجة) اى يتمكن الشخص ان يستخرج هذا القسم من الغلط مما تقدم ، كان تقول : « كل انسان ناطق من حيث هو ناطق » «ولاشىء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان» فان الصغرى مكذوبة ، اذ الناطق من حيث هو ناطق ، ناطق لاغير ، فان كل مهية من حيث هى ليست الاهى .

ثم ان هذا القسم يسمى « بسوء التاليف » ان استعمل في مقابلة الحكيم و «بسوء التبكيت» ان استعمل في مقابلة غيره ـ كما تقدم ـ .

واليه اشار بقوله : (ذى) اى هذه المغلطة صورة اومادة ، سمه (سوء تاليف و) لكن لامطلقا بل (رم) اى اقصد (برهانا) اى ان هذا الاسم فيما اذا كان القياس برهانا (و) سمه (سوء تبكيت) فيما اذا كان القياس غير البرهان، ولهذا قال: (سواه) اى سوى البرهان (كانا) والالف في «كانا» للاطلاق .

او فى القياس بقياسه الى مطلوبه فخلف وضع حصلا
ان نسبة ذى صرفة المغايره كما اتحاديتها المصادره

الثالث: (او) الغلط (فى القياس) لافى نفسه، بل (بقياسه) ونسبة (الى مطلوبه) ونتيجته (فـ) اسم (خلف وضع) ووضع ماليس بعلة علة (حصلا) الألف للاطلاق (ان نسبة ذى) اى نسبةالقياس الى النتيجة (صرفة المغايره) بان لم يكن القياس منتجا لهذه النتيجة ـ كما تقدم مثاله ـ .

الرابع : ان يكون الغلط فى القيــاس بقياسه الى النتيجة ولكن لامن اجــل وضع ماليس بعلة مكان العلة ، بل من اجل كون احد المقدمتين نفس النتيجة .

واليه اشار بقوله : (كما) ان (اتحاديتها) اى اتحادية تلك النسبة بان كانت النتيجة واحدى المقدمتين واحدة ، وتسمى هذه بـ(المصادرة) وتقدم مثالها .

هذا آخر مااردنا ايراده فى شرحنا للمنظومة ، والله المسئول ان يتقبله بقبول حسن، ويجعله صداً لهجمات الكفار التى غزت البلاد الاسلامية فى صورة «الفلسفة» وليست لها من الحقيقة شيء ، والله المستعان .

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

كربلاء المقدسة — محمد بن المهدى الحسينى الشيرازى

قِسْمُ الفَلسَفَة

« بسم الله الرحمن الرحيم »

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .

ماترددت فى علم « ترددي فى الفلسفة » ذلك لانهـا شابت بامرين نقصا من قيمتها ، بل ربما قرباها الى الالحاد والكفر ، او الخرافة والمهزلة .

الامر الاول: التزام بعض الفلاسفة بما يخالف الشريعة مماثبت فيها بالبراهين العقلية والادلة النقلية ، كقولهم بوحدة الوجود ، او العقول العشر ـ بدون توجيه ـ بينما ثبت عقلا ونقلا ، مخالفة المطلبين للشرع .

والامر الثاني : التزام بعضهم بامور كونيه بكل اصرار ، طبقـا لعلم الفلك القديم ، مما لم يدل عليه برهان وانما قالـه القدماء حدساً ، ثم ادخله هـؤلاء فى الحكمة ، وجعلوه بمثابة المسلمات ، ووردوا بسبب ذلك كـل ظاهر شرعى يخالف مازعموه ، بينما لم يتوفر الدليل الكافى لاثباته ، بله العلم التجريبى الحديث اثبت بطلانه . . لكن ضرورتين الجئتنى على ان اكرعلى الفلسفة .

الاولى : ان كثيراً من الادلة الشرعية حول المبدء والمعاد تتوقف على معرفة الفلسفة ، فمن لـم يقرئها عليحدة اضطر الى عـدم فهم تلك الادلة والوصول الى

حقائقها ، او ان يكدر يتعب في نفس تلك المسألة الشرعية العقلية، فيفهم الشيء غير المنضوح ممايجعله بالتقليد اشبه منه بالاجتهاد والتعمق والفهم، فمثله مثل من لايحقق مسائل الحساب، حتى اذا وصل الى كتاب الارث في الفقه، انساق الى احد الجهتين اضطرار ، فهل يمكن فهم قوله سبحانه : « لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا » او فهم عبارة الامام امير المؤمنين عليه السلام: « لايكيف بكيف ولايؤين باين » او حديث « الفرجة » او ما اشبه بدون الاستعانة بالمقدمات والمطالب المشروحة في الفلسفة ؟ ولذا نرى علمائنا العظام ـ بدون فرق بين اهل الحديث منهم كالمجلسي في بيانات بحاره ، وبين غيرهم كالعلامة الحلي ، والمفيد ـ استوعبوا هذا العلم ـ واستدلـو به للمطالب الشرعية وكسروالسببه شوكة ادلة الخصوم .

الثانية : ان الدنيا الحاضرة انما بنيت على فلسفة جديدة ، كفلسفة « هيجل » و« نيتشه » و « ماركس » و « سارتر » ومن اشبه ، ومن المعلوم ان رد امثـال هذه لايمكن الابسلاح مثلها، قال تعالى: « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم » .

ولذا استخرت الله في شرح المنظومة ، اداءاً لهذه الخدمة المزدوجة .

والله المسئول ان يقرنه برضاه ويحفظني والقارئين عن الزلل وهوالمستعان.

كربلاء المقدسة　　　　　　　　　　محمد

ياواهب العقل لك المحامد الى جنابك انتهى المقاصد
يامن هواختفى لفرط نوره الظاهر الباطن فى ظهوره
بنور وجهه استنار كلشيء وعند نور وجهه سواه فيء

(ياواهب العقل) الذى بهندرك الاشياء وبه شرفنا على كثير ممن خلق تفضيلا (لك المحامد) جمع محمد ، مصدر ميمى بمعنى الحمد (الى جنابك) الجناب « العتبة » وفيه تواضع بان المقاصد لاتليق ان تصل الى ذاته المقدسة ، كقوله عليه السلام : « ولاذ الفقراء بجنابك » .

(انتهى المقاصد)فان المقاصد لاتنجز الابه سبحانه، فهو المبدء والمعاد .

(يامن هو اختفى) عن العقول والاوهام ، فكيف بالابصار ؟ (لفرط نوره) تشبيه لوجوده سبحانه بالنور ، كما قال سبحانه : « الله نور السماوات والارض » والمراد بفرط النور قوة الوجود ، فانه سبحانه محيط والمحيط لايمكن ان يكون محاطا ، ولذا لايتمكن العقل مهما كبر ووسع عن ادراك ذاته .

(الظاهر) بآثاره (الباطن فى ظهوره) اذ لايمكن معرفة حقيقته ، فهو كالباطن الذى لايدركه الانسان لوجود الحجاب الظاهرى بينه وبين الرائى .

(بنور وجهه) يراد به «وجه الله» ذاته المقدسة باعتبار توجهه الى الخلق .

ثم على النبى هادى الامة وآلـه الغر صلاة جمـه
وبعد فالعبد الاثيم الهادى لازال مهدياً الى الرشاد
يقول هاؤم اقرئوا كتابيه منظومتى لسقم جهل شافيه
نظمتها فى الحكمة التى سمت فى الذكر بالخير الكثير سميت

ونور وجهه عبارة عن رحمته .

(استنار كلشىء) اى وجد ، وحصل على نور الوجود ، قال سبحانه : «اينما تولوا فثم وجه الله» وقال : «الله نور السماوات والأرض» .

(وعند نور وجهه) اى عند ملاحظة وجوده القوى المطلق (سواه فىء) فان وجود سايرالاشياء كالظل بالنسبة الى وجوده تعالى الذى هو كالشمس ـ ومانطلق عليه تعالى من الالفاظ انمـا هو من ضيق المجـال ، والا فلاشباهة بينه وبين مخلوقاته اطلاقا ـ .

(ثم) بعد الحمد والثناء على الله سبحانه (على النبى) محمد صلى الله عليه وآله وسلم (هادى الامة) الى السعادتين الدنيوية والأخروية .

(وآله) الاطهار على وفاطمة وسائر الائمة عليهم السلام (الغر) جمع الأغر من الغرة التى هى بياض الوجه (صلاة) اى عطف وثناء منا ، وطلب الرحمة لهم من الله تعالى (جمه) اى كثيرة .

(وبعد) الحمد والصلاة (فالعبد الأثيم) المسمى بـ(الهادى) ابن المهدى السبزوارى (لازال مهديا الى الرشاد) دعاء لنفسه بان يستمر هداية الله تعالى له .

(يقول هاؤم) جمع «ها» اسم فعل امر ، للتنبيه (اقرئوا) ياطلاب الحكمة (كتابيه) الهاء للسكت ، وفيه اقتباس من القرآن الحكيم .

(منظومتى لسقم جهل شافيه) فانها تعلم الانسان طرق الحكمة ومطالبها (نظمتها فى الحكمة التى سمت) اى ارتفعت منزلة ، وعلت شأنا (فى الذكر) اى القرآن

لاقت بـرسم بمداد النور — في صفحات من خدود الحور
ابحارها مشحونة من درر — بستانهـا موشح بـالزهر
سميت هذا غرر الفرايد — اودعت فيها عقد العقايد
فها انا الخايض في المقصود — بعون ربي واجب الوجود
ازمـة الامور طرا بيـده — والكل مستمدة من مدده

الحكيم (بالخير الكثير سميت) قال سبحانه : «ومن يؤتي الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً» والظاهر ان المـراد بالحكمة في الاية الكريمة معناها اللغوي وهـو وضع الاشياء مواضعها التي منها علم الشرائع ، فان المتبع للشرع يضع كل شيء موضعه ويعمل بما ينبغي له بوصفه عبدالله تعالى .

(لاقت) مـن اللياقة ، والضمير للحكمة اوالمنظومة (برسم) اي بان يحرر ويكتب (بمداد النور ، في صفحات من خدود الحور) «من» بيانية لـ«صفحات» .

(ابحارها) اي الحكمة ، او المنظومة (مشحونة) اي مملوئة ، من الشحن (من درر) جمع در (بستانها موشح) ومزدان (بالزهر) فهي جميلة ثمينه .

(سميت هذا) الكتاب (غرر الفرايد) جمع فريده وهي الجوهرة النفيسة ، والغرر جمع الاغر ، وهو الابيض الجميل .

(اودعت فيها) اي في المنظومة (عقد العقايد) عقد جمع «عقدة» وهي الشدة من اللو لؤ ونحوه ، والاضافة تبيانية .

(فها) اسم فعل، بمعنى «تنبه» (انا الخايض في المقصود) حيث جعل الحكمة بحراً ، ناسب ذلك الغوص (بعون ربي واجب الوجود) وفي جواز اطلاق «واجب الوجود» عليه سبحانه بعد «توقيفية اسمائه» خلاف فصلناه في بعض الكتب .

(ازمة الامور) جمع زمام (طرا) اي جميعا (بيده) اي تحت قدرته (والكل

ان كتابنـــا على مقــاصد وكل مقصد على فرايــد
فالمقصد الاول فيما هوعم اوليه كانت فی الوجود والعدم

مستمدة) تطلب المدد والعون (من مدده) وعونه وفضله .

(ان كتابنا) مشتمل (على مقاصد ، وكل مقصد) مشتمل (على فرايد) جمع فريـدة .

(فالمقصد الأول فيما هو عم) اى الامور العامة ، كالوجود والعدم وماشبه (اوليه) اى الفريدة الاولى من المقصد الاول (كانت فی الوجود والعدم) وبيان خصوصياتها .

فصل في بداهة الوجود

معرف الوجود شرح الاسم   وليس بالحد ولا بالرسم

فصل في بداهة الوجود

لايخفى ان الوجود لايمكن ان يعرف ، لانه اعرف الاشياء فبم يمكن ان يعرف؟ مضافا الى انه بسيط لاجنس له ولافصل فلايمكن ان يؤتى له بحد اوبرسم ، ومفهوم الوجود واضح لكل احد ، الا ان كنهه مخفى ، فما يذكر للوجود من المعرفات فانما هو شرح لفظي ، يقصد به تبديل اللفظ بلفظ اوضح منه .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (معرف الوجود) كالثابت العين ، او الذى يمكن ان يخبر عنه (شرح الاسم) وتبديل لفظ بلفظ اوضح منه في ذهن السامع (وليس) الذى يذكر معرفا للوجود (بالحد) اذ الحد انمايكون من الفصل،والوجود لكونه بسيطا لافصل له فلاجنس له (ولا بالرسم) اذ الرسم مقومه الخاصة وهى من

مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه فى غاية الخفاء
ان الوجود عندنا اصيل دليل من خالفنا عليل

الكليات الخمس التى مقسمها شيئية المهية والوجود مقابل المهية، وليس من سنخها.

(مفهومه) اى معنى الوجود (من اعرف الاشياء) فكل احد يعرفه (وكنهه) اى حقيقته (فى غاية الخفاء) فلا يعرفه غير علام الغيوب ، بل قد عرفت فى قسم المنطق ان كنه الاشياء كلها مخفى على الذهن .

« فصل فى اصالة الوجود »

الانسان والشجر والحجر كلها مشتركة فى «الوجود» مختلفة فى «المهية» اى الحقيقة ، ولذا تكون مهية الانسان ، غير مهية الشجر وهكذا ، وعلى هذا فكل موجود يحتوى على « وجود » و «مهية» اذا عرفت ذلك قلنا حيث ان «الانسان» مثلا شيء واحد ، لابد وان يكون اما «الوجود» او «المهية» ولايمكن ان يكون كليهما ، اذ لو كان كليهما لزم كونه اثنين، والحال انه واحد، وحينئذفهل «الوجود»هو المتحقق الاصيل، و«المهية» حده وامر أعتبارى او «المهية» هي المتحقق الاصيل، و«الوجود» صفته وامر اعتبارى ؟ خلاف بين الحكماء الناظم على الاول .

ولذا قال: (ان الوجود عندنا اصيل) خلافاً لشيخ الاشراق الذى جعل المهية اصيلا (دليل من خالفنا عليل) فقد استدل لاصالة المهية ، بان الوجود لو كان حاصلا فى الاعيان فله ايضا وجود ، ولوجوده وجود ، وهذا مستلزم للتسلسل المحال ، وجوابه واضح ، فان وجود كل مهية بالوجود ، اما وجود الوجود فبنفسه ، فان كل مابالعين لابد وان ينتهى الى مابالذات ، اما مابالذات فهو بنفسه ، فلايلزم التسلسل .

لانـــه منبع كــل شرف والفرق بين نحوى الكون يفى
كذا لزوم السبق فى العلية مع عدم التشكيك فى المهية

ثم ان المصنف استدل بادلة ستة لاصالة الوجود .

الاول : (لانه) اى الوجود (منبع كل شرف) فان كل خير من الوجود ، ولو كان الوجود امراً اعتباريا لم يكن مصدر الخيرات، اذ الشيء الاعتبارى لاخير فيه.

الثانى: (والفرق بين نحوى الكون) اى الوجود الخارجي والوجود الذهني (يفي) باثبات اصالة الوجود ، بيانه ان المهية لها تحقق فى الذهن والخارج ، فلو كانت هى الاصل ، لـم يكن فرق بين المهية الخارجية ، والمهية الذهنية ، وحيث نرى الفرق فان المهية الخارجية يتأتى منها الاثر ، بخلاف المهية الذهنية ، نعرف ان الفارق هو الوجود، ومنه يظهر ان الوجود هو المتحقق فى الخارج دون المهية.

الثالث : (كذا) يفى باثبات المطلوب من اثبات اصالة الوجود انه لوكان المهية اصيلة والوجود اعتبارياً لزم التشكيك في المهية بمعنى لزوم ان يكون بعض افراد المهية مقدما فى المرتبة على بعض الآخر ، وهـو باطل فالمقدم وهـو اصالة المهية باطل ، بيان التلازم انه لوكان احد افراد المهية علة لفرد آخر ،كما فى علية نار لنار ـ فيما اذا اشعلنا الثانية من الاولى ـ كانت العلة مقدمة بالرتبة على المعلول فلزم تقدم بعض افراد المهية على البعض الآخـر ، لكن المهية تتساوى افرادها فى الرتبة ، فلاتقدم لاحد افرادها على الفرد الآخر ، واذ لم تتحقق علية المهية لزم علية الوجود وبها تتحقق اصالة الوجود .

والى هذا اشاربقوله: (لزوم السبق فى العلية) اى فى كون شيء علة لشيء آخر ، والسبق مستلزم للتشكك (مع عدم) جواز (التشكيك فى المهية) فلابد وان يكـون السبق فى الوجود ، وهـو مستلزم لاصالته ، وفى الحقيقة ماذكره المصنف

كون المراتب في الاشتداد انواعاً استنار للمراد

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشياء

اشارة مقتضية الى الدليل .

الرابع : انه لوكانت المهية اصلية والوجود اعتباراً لزم عدم تناهي المهيات بين المبدء والمنتهى ، وذلك محال فالمقدم مثله .

اما استحالة عدم التناهي بين المبدء والمنتهى ، فلان فرض المبدء والمنتهى معناه تناهي الوسط فلايمكن ان يكون الوسط غير متناه .

واماالتلازم بين المقدم والتالي فلانا لوفرضنا ان المهية متأصلة كانت مهيات لاتتناهى بين حالتي المبدء والمنتهى في مثل «تمر» تحرك من«البسر»الى «اليبس»، اذكل جزء من الحركة قابل للقسمة ـ والالزم الجزء الذي لايتجزء وهو محال ـ فكل جزء من الحركة مهية لها جنس وفصل، وهو ماذكرنا من عدم تناهي المهيات، فاذااستحال ذلك لزم انتقول بان المهية اعتبارية والوجود هو المتأصل فيالخارج، ولذا قال : (كون المراتب) بين المبدء والمنتهى (في الاشتداد) اذكل مرتبة متأخرة من الحركة اشتداد لمرتبة سالبة ـ كما في مثال التمر ـ (انواعا) اي كون كل مرتبة مترتبة في الاشتداد نوعاً خاصاً (استنار) اي انار واظهر (للمراد) اي مرادنا الذي هو اصالة الوجود لااصالة المهية .

الخامس : لوكان الوجـود اعتبارياً ، فماذا يخرج المهية من العدم الـى الوجود ؟ والى هذا اشار بقوله : (كيف) يكون الوجود اعتباريا (و) الحال انه (بالكون) اي الوجود (عن استواء) بينالمهية الخارجية والمهيةالذهنية (قدخرجت قاطبة الاشياء) فانه لولا الوجود لم يكن فرق بين اقسام المهيات ، وانما بالوجود خرجت المهية من «العدم» الى «الخارج» ولو كان الوجود اعتباريا لم يكن مخرج للمهيةعن احدى حاليته الى الحالة الاخرى ، اذ الامر الاعتباري لاتحقق له .

لولم يؤصل وحدة ماحصلت اذ غيره مثاركثرة اتت

السادس: لاشك انه فيالموجودات جهة اتحاد «هوالوجود» وانها خارجية، اما المهيات فانها مختلفة ومثال الكثرة، فلو لميكن الوجود اصيلا، بل كاناعتبارياً، لم يكن بين المهيات جهة اتحاد ـ اذ الأمر الاعتبارى لايكون سببا للاتحاد ـ لكن جهة الاتحاد موجودة بالفعل، فالوجود اصيل.

واليه اشار بقوله: (لو لم يؤصل) الوجود، اى لو لم يكن الوجود اصيلا والمهية اعتبارية (وحدة) بين المهيات المختلفة (ماحصلت) اى لم تحصل (اذ غيره) اى غيرالوجود ـ وهو المهية ـ (مثاركثرة اتت)، وعلى هدا فالوجود اصيلوالمهية اعتبارية.

السابع: انه لولم يكن الوجود اصيلا لزماشكال ابن كمونه على «التوحيد» لكن الاشكال غير وارد قطعاً، فالوجود اصيل، وقبل الشروع فى الاستدلال نقول: انه قد ثبت بالادلة العقلية والنقلية «التوحيد» حتى اذا ثبت كلام ابن كمونه ايضالم يستلزم خدشة فى «التوحيد» فلايتوقف«التوحيد» على هذهالمباحث الالزامية، وانما نذكر نحن الاستدلال حسب كلام المصنف، غير معتقدين بلزوم الاشكال اطلاقاً، فالتوحيد ثابت قطعى لاغبار عليه.

اذا عرفت ذلك نقول: من طرق اثبات التوحيد انه «لو كان هناك الهان لكان بينهما جامع وكان لكل مايزعن الاخر، فيلزم التركيب، وحيث ان المركب يحتاج الى المركب وانه فى معرض الانحلال بتفرق اجزائه لم يكن الاله مركبا، فلاتعدد فى الاله، وانما هو اله واحد».

وقد اشكل ابن كمونه على هذا الدليل بانه «من الممكن انيكون هناك الهان لايكون لاحدهما اشتراك مع الاخر، فلايلزم التأليف والتركيب» فجاء المصنف ليقول انه انما يلزم هذا الاشكال اذا قلنا باصالة المهية، اذ المهيات لااشتراكلبعضها

ما وحد الحق ولا كلمته ‌ ‌ ‌ ‌ الابما الوحدة دارت معه

مع البعض الاخر ، اما اذا قلنا باصالة الوجود فلايلزم الاشكال اذ الموجودات لابد لهما من الاشتراك والامتياز .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (ماوحد الحق) ولايخفى ان مثل هذا الكلام وهو الاستدلال بلزوم اشكال فى المبدء على تقدير محال ، ليس مخالفا للشرع فقد ورد مثله فى القرآن الحكيم والسنة المطهرة ، كقوله سبحانه : «لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا» وقوله : « قل انكان للرحمان ولد فانا اول العابدين » وكما فى حديث «الفرجة» وغيرها المذكورة فى البحار وغيره .

ثم ان مثل الاشكال المتقدم على اصالة المهية يرد على « التوحيد الصفاتى » وتقريبه ان يقال لوكانت المهية اصلية والوجود اعتبارياً لـم يكن اثبات « التوحيد الصفاتى » اذ « العلم » و « القدرة » و « الحياة » على هذا مهيات مختلفة ، فلااتحاد بينها ـ فان الوجود اعتبـارى ـ بخلاف مالو قلنا بانها انتزاعات اعتبارية وانمـا الاصيل هو « الوجود » .

واليه اشار بقوله : (ولا) وحد (كلمته) اى صفاته سبحانه ـ على تقدير اصالة المهية ـ .

ثم ان « الكلمة » تطلق على « الصفة » وعلى «المخلوق» وقد اثرنا ان نفسرها بالاولى لامرما ، وانكان الناظم فسرها بالثانية فى الشرح .

وكيف كان فان « التوحيد الذاتى » و « الصفاتى » لايكونان (الابما) اى بـ « الوجود » الذى (الوحدة دارت معه) فـان قلنا باصالـة الوجودكان « واحدا ذاتا وصفاتا » والالزم التعدد ، والتعدد محال ، فاصالة المهية باطلة ، وانا حيث اقتصرنا على الشـرح والتوضيح الذى هـو مقصدنا فى التأليف لم نتعرض الى المنافشات

يعطى اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم

والردود المذكورة فى المفصلات .

« فصل فى اشتراك الوجود »

اختلفوا فى ان « الوجود » هل هو حقيقة واحـدة ، اوحقائق متعددة ـ وهذا غير الاختلاف « اللفظى » فى انه هل الوجود فى لغة العـرب وضع لمعنى واحد او لمعانى متعددة ، فان مثل هذا الخلاف لفظى لغوى ، لاحكمـى فلسفى مما نحن بصدده ـ والمصنف على وحدة حقيقة الوجود ، واستدل لذلك بجملة من الادلة :

الأول: انالوجود يكون مقسماً للاشياء المختلفة نحو «الوجود» اما «جوهر» او « عرض » وهكذا والمقسم لابـد وان يكون موجوداً فى جميع اقسامـه بمعنى واحد ، فالوجود حقيقة واحدة ، وذلك مثل مالو قلت : « الانسان » اما « زنجى » او « رومي » فانه دليل على وحدة معنى « الانسان » الموجود فى انسامة المختلفة .

والى هذا اشار بقوله : (يعطى) ويفيـد (اشتراكه) اى اشتـراك الوجود ووحدته ـ وهذا غير وحدة الموجود الذى زعمه الصوفية ـ (صلوح المقسم) اى صلاحيته لان يكون مقـسماً للاقسام المختلفة ، ولايخفى ان هذه الادلة لاتثبت اشتراك « الوجود » بين « الواجب » و « الممكن » بمعنى واحد، لان ذات الواجب ابية عن الادراك ومايابى عنالادراك لايعقل فهم مزاياه وآبائه عنالادراك واضح لانه غير محدود والممكن المحدود لايمكن ان يحيط بغير المحدود فكل محاولة لفهم ذاته ولو بمثل هذه الادلة بلاطائل .

الثانى : ان نقيض الواحد واحد ـ والالم يكن نقيضان ـ وحيث ان العدم له معنى واحد ،كذلك الوجود الذى هو نقيضه .

وانه ليس اعتقــاده ارتفع اذ التعين اعتقــاده امتنع
وان كــلا آيــة الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل

واليه اشار بقوله: (كذلك) يعطى اشتراك الوجود (اتحاد معنى العدم) فانه لاتمايز فى الاعدام ولاحقائق مختلفة هناك .

الثالث: ان الاعتقاد بالوجود يبقى مع زوال الاعتقاد بخصوصيات الموجود، وذلك دليل انه مشترك ، والافلوكان لكل موجود نحو خاص من الوجودكان اللازم ذهاب الاعتقاد بذلك الوجود عند ذهاب الاعتقاد بذلك الموجود، مثلا اناإذا اعتقدنا وجود الجوهر ثم زال الاعتقاد بكونه جوهراً وخلفه الاعتقاد بكونه عرضـا لم يزل الاعتقاد باصل الوجود وذلك دليل على اتحاد الوجودفيهما .

واليه اشار بقوله : (وانه ليس اعتقاده) اى اعتقادكونه وجودا (ارتفع ، اذ التعين) اى فى زمانكونه القسم الخاص من الموجود (اعتقاده امتنع) بان زال الاعتقاد بكونه الموجود الكذائى .

الرابع: ان الاشياء المختلفة لاتكون علامة لشىء واحد الا اذاكان بينهما امر جامع ، فانه كما يستحيل انه حقيقة الاضداد يستحيل اتحاد لوازمها، وحيث نرى ان الامور الكونية المختلفة المهيات كلها علامةللهتعالى- والمهية ليست ذلك الجامع- لابد وان يكون الوجود ذلك الجامع ، وهذا معنى اتحاد حقيقة الوجود واشتراكه بين الكائنات .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (وان كلا) من الموجودات (اية الجليل) اى علامة لله تعالى ،كما قال الشاعر :

وفى كـل شىء له آيـة تدل على انـه واحـد

الخامس : انه اذا قيل : « الله موجود » فلا يخلو الحال من ثلاثة امور: فاما ان نفهم المعنى الذى نفهمه من مثل « زيد موجود » اوان نفهم معنى مضاداً لذلك،

مما بــه ايــد الادعــاء ان جعلــه قــافية ايطــاء

اولا نفهم شيئاً ، فانكان الاول ثبت المطلوب من اشتراك الوجود ، وانكان الثانى لزم المحال لانه يلزم منه « الجمع بين الوجود والعدم فى ذاته تعالى » بعد فرض انه موجود ، اولا نفهم شيئاً وهذا يستلزم التعطيل فى معرفة ذاته .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (وخصمنا) الذى لايقـول بالاشتراك كابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى (قد قال بالتعطيل) وانه لانفهم‌معنى وجوده سبحانه .

اقول : ان اراد المصنف انا نفهم كونه موجوداً كموجودية سائر الاشيــاء ، ففيه ان ذلك مستلزم لاحاطة المحدود بغير المحدود وهو باطل، وان ارادنا نفهم انه ليس معدوما اما ان وجوده كيف ؟ فلا نفهم فهذا حق ، لكنه لايثبت الاشتراك .

قال الامام الباقر عليه السلام :كلما ميز تموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم .

السادس : ان الوجود لوكان‌مشتركا لفظيا له حقائق مختلفة لكان جعله قافية فى ابيات متعددة من المحسنات البلاغية، ولوكان مشتركا معنويا له معنى واحدكان جعله قافية فى ابيات‌متعددة قبيحا ويسمى فى‌عرف اهل البلاغة « بالايطاء » وحيث نرى ارتكاز القبح ، نعرف كون الوجود مشتركا معنويا .

واليه اشار بقوله: (ممابه‌ايدالادعاء)اى‌دعوى الاشتراك المعنوى فى‌الوجود، وانه حقيقة واحدة (ان) مخففة من الثقيلة (جعله) اى جعل « الوجود » (قافية) فى ابيات متعددة (ايطاء) وهو تكرارالقافية المعيب عند البلغاء .

« فصل فى مغايرة الوجود للمهية »

ذهب الاشعرى الى ان الوجود عين المهية ، وهذا باطل لانه يلزم منه اتحاد

ان الوجود عارضٌ المهية　　تصوراً واتحـدا هويـة
لصحةالسلب على الكون فقط　　ولافتقار حمله الى الوسط

حقائق الاشياء ، اذ الوجود ـ كما تقدم ـ متحد ، فاذاكانت المهية عين الوجود ، كانت ايضا متحدة لكن الضرورة خلاف ذلك، اذا لم يبق الامغايرة الوجود للمهية، وليست هذه المغايرة فى الخارج ، وانما فى الواقع ، فان الذهن يرى ان الانسان الموجود له حقيقة الانسانية، ـ التى بها يغاير الفرس والبقر ـ وله وجود وبه يشترك معهمـا .

واشار الى ذلك بقوله : (ان الوجود عارض المهية) عروضا ذهنيا بتعمل من العقل ، وليس المراد المعروض الخارجى المستلزم لتقدم المعروض على العارض ولذا قال : (تصوراً) اى فى الذهن (واتحدا هوية) فهوهوفى الخارج، اذ ليس للانسان فى الخارج وجود منحاز عن المهية .

ثم استدل للمغايرة بادلة اربعة :

الأول : صحة السلب فانك تقول: «الانسان غير الوجود» وصحة السلب علامة المغايرة اذلايصح سلب الشيء عن نفسه، ولذا لايصح ان يقال: «الانسان غير الانسان» .

واليه اشار بقوله : (لصحة السلب) للمهية (على الكون) اى الوجود (فقط) بينمالايصح سلب المهية عن نفسها اوعن جزئها ، وذلك دليل ان الوجود ليس جزءاً للمهية ولاعينها ،

الثانى : انه لوكان الوجود عين المهية لم يكن اثبات الوجود للمهية محتاجا الى الدليل ـ كما انك اذا اردت اثبات «الانسان للانسان» لم يحتج الى الدليل ـ لكنه محتاج الى الدليل ، فانك اذا قلت : « العقل موجود » سئل عنك: باى دليل تقول ذلك ؟ فليس الوجود عين المهية .

ولانفكـــاك منه فى التعقل ولاتحاد الكـــل والتسلسل

واليه اشار بقوله: (ولافتقار حمله) اى احتياج حمل الوجود على المهية (الى الوسط) فى الاثبات اى الدليل ـ وهو مايقرن بقولنا : لانه ـ .

الثالث : ان المتصور الحاضر فى الذهن غير المغفول عنه ، فاناقد نتصور الانسان ـ مثلا ـ مع غفلتنا عن انه موجود ام لا ؟ ولوكان الوجود نفس المهية لم يعقل ذلك ـ فانه لايعقل ان يتصور الشخص « الانسان » ويغفل عن كونه « انسانا » .

والى هذا اشار بقوله: (ولانفكاك) للمهية (منه) اى من الوجود (فى التعقل) والتصور ، ومن المعلوم ان المتصور غير المغفول عنه .

الرابع : انه لوكان الوجود عين المهية لزم اتحاد الحقائق ، لان الوجـــود متحد فلوكانت المهية عينه لزم اتحادها ـ لان المتحد مع المتحد متحد ـ لكن الاتحاد فى المهيات باطل فالعينية باطلة .

واليه اشار بقوله: (ولاتحاد الكل) اى لزوم اتحاد كل المهيات لوكان الوجود عين المهية ، وكذا لايعقل ان يكون الوجود جزءاً للمهية ، اذ لوكان جزءاً لها لزم ان يكون لتلك المهية ـ ذات الجزء : الذى هو وجود ـ وجود ، فنقل الكلام الى ذلك الوجود الثانى ، فانه يلزم ايضا ان يكون جزء مهية اخرى وهكذا ، وهذا هو التسلسل المحال .

واشار الى هذا بقوله : (و) لزوم (التسلسل) وذهاب اجزاء المهية الى غير النهايـــة .

ثم لايخفى ان لفظ « الوجود » له اربعة اطلاقات :

الاول : المفهوم العام للوجود ـ اى المعنى المتصور من هذه اللفظة ـ وهذا هو المسمى بـ « المطلق » .

والفرد كالمطلق منه والحصص   زيد عليها مطلقا عما وخص
والحق مـاهيته انيتـه   اذ مقتضى العروض معلوليته

الثاني: حصص الوجود وهو المفهوم الجزئي المقيد، مثل «وجود الانسان» و « وجود الفرس » و « وجود الشجر » اعنى «المضاف» فقط، لامجموع المضاف والمضاف اليه :

الثالث الفرد العام ـ وهو الوجود الخارجي المنبسط على جميع الاشياء ـ وهذا غير « المفهوم » و « غير الحصة » كما لايخفى .

الرابع : الفرد الخاص ، وهو كل واحد واحد من «الوجودات» الخارجية، «كوجود زيد» الخارجي، المحدود بمحدد زيـد ، وهكذا، ومن المعلوم انجميع هذه الاقسام الاربعة مغايرة للمهية ،

واليه اشار بقوله: (والفرد) المقسم للثالثوالرابع (كالمطلق منه)اى من الوجود وهو القسم الاول (والحصص) وهو القسم الثانى ، قال فى الشـرح : وهى نفس المفهوم مضافا الى مهية مهية بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا .

(زيد عليها) اى على المهية ، وقوله : « زيد » خبر قوله « والفرد » (مطلقا) تعميم لقوله : « والفرد » ثم بين ذلك الاطلاق بقوله : (عما وخص) اى سواءكان الفرد « عاما » وهو القسم الثالث ، او « خاصا » وهو القسم الرابع .

« فصل فى ان الله سبحانه ليس مركبا من الوجود والمهية »

(والحق) سبحانه وتعالى (ماهيته) اى ذاته المقدسة ، التى بها هو هو(انيته) اى تحققه ووجوده،فليس هنالكماهية ووجودـ كما فيسائرالممكنات ـ فهووجود صرف وذات محض .

فسابق مع لاحق قد اتحد اولم تصل سلسلة الكون لحد

(اذمقتضى العروض معلوليته) بمعنى انه لوكان له وجود ومهية ، وكانوجوده عارضاً على مهيته لزمان يكون معلولا،اذ العروض معلول لعلة ، ثم ننقل الكلام في علة عروض الوجود لمهيته سبحانه ، فان كان العلة هـوذات الـواجب ـ المعروض لهذا الوجود ـ لزم اتحاد السابق واللاحق،اذالمهية سابقة،والوجود ـ لكونه معلولا لها ـ لاحق، وفي عين الحال هما في رتبة واحدة لفرض انالمجموع قديم واجب، وهذا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

واليه اشار بقوله : (فسابق) هو المهية (مع لاحق) هو الوجود (قد اتحد) وان قلت : ان « الوجود » ليس معلولا « للمهية » وانما معلول « لوجود » آخر ، ننقل الكلام الىذالك«الوجود» الاول،وحيثانذلك الوجود ايضا معلول للمهية يلزم « تاخره عن المهية لكونه معلولا » و « اتحاد معها ، لفرض الأزلية والقدم في ذاته تعالى » فان صعدت الى وجود ثالث ورابع وهكذا لزمالتسلسل، وان توقفت على الوجود الثاني لزم الاشكال السابق .

والى شطرمن هذا الاشكال اشار بقوله: (اولم تصل سلسلة الكون) والوجود (لحد) وحيث انكلامن « تقدم الشيء على نفسه » و« التسلسل » محال ،كان تركب الباري من وجود ومهية محال .

« فصل في حقيقة الوجود »

في حقيقة الوجوداقوال :

الاول : ماذهب اليه «الفهلويون» من ان للوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب قوية وضعيفة كالنور الذى له حقيقة واحدة لكنه مختلف قوة وضعفا

الفهلويون الوجود عندهم ‏ ‏ حقيقة ذات تشكك تعم
مراتباغنى وفقــراً تختلف ‏ ‏ كالنور حيثما تقوى وضعف
وعنــد مشائيــة حقائــق ‏ ‏ تباينت وهــو لدى زاهق
لان معنى واحداً لاينتزع ‏ ‏ مما لها تــوحد ما لم يقع

الثانى : ماذهب اليه المشائيون من ان للوجود حقائق متباينة ، وليس هو حقيقة واحدة .

الثالث : ماذهب اليه بعض من انه لاوجود للممكن اطلاقا ، وانما المهية اذا انتسبت الى البارى تعالى ، انتزع عنها الوجود ، كالانسان الذى يبيع التمر اذا انتسب الى «التمر» يقال له «تامر» بلا ان يكون للتمر مدخل فيه اصلا ، والمصنف اختار القول الأول، فقال:(الفهلويون)معرب«پهلوى»جماعة من حكماء ايران الأقدمين (الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك) اى صاحبة مراتب فـ(تعم) هذه الحقيقة (مراتبا) مختلفة (غنى وفقرا) فبعض اقسام الوجود اغنى واشد ، وبعضها افقر وأضعف (تختلف) فالوجود (كالنور حيثماتقوى) تارة فى بعض الأنوار كنور الشمس(وضعف) تارة اخرى فى بعض الأنوار الاخر كنور الشمعة ، هذا ماذهب اليه المصنف .

(و) لكن الوجود (عند) الطائفة الـ(مشائية) من الحكماء (حقائق تباينت) بنفس ذواتها البسيطة ، لاان لها جنساً وفصلا حتى يلزم التركيب (وهو) اى هذا القول (لدى زاهق) باطل لانه كيف يمكن ان يكون معنى واحد هو « الوجود » ينتزع من الحقائق المختلفة المتباينة بلاجهة جامعة بينها ، فان لازم ذلك ان يكون واحداً و كثيراً فى حال واحد وهذا باطل بالضرورة .

(لان معنى واحداً لاينتزع مما) اى من اشياء مختلفة (لها توحدما) اى الوحدة بوجه من الوجوه (لم يقع) وحيث ابطل القول الثانى شرع فى ابطال القول الثالث

كان من ذوق التاله اقتنص   من قال ما كان له سوى الحصص
والحصة الكلى مقيدا يجى   تقيد جزء وقيد خارجى
للشيء غير الكون فى الاعيان   كون بنفسه لدى الاذهان

بقوله : (كان من ذوق التاله) اى التوغل والانغماء فى العلم الالهى (اقتنص) واخذ (من قال) من المتكلمين (ما) نافيه (كان له) اى للوجود افراد حقيقية اصلا ـ لابنحو التشكيك ولابنحو التخالف ـ (سوى الحصص) الذهنية فالوجود عندهم اعتبارى محضض ، وانما يقال للاشياء انها موجودة ، باعتبار انتسابها الى الله تعالى ـ كما عرفت ـ .

وحيث اختار المصنف القول الأول اراد ان يبين انحصص الوجود المختلفة لايوجب تغاير فى حقائقه، بل هى حقيقة واحدة صارت بالاضافات حصصاً (و) ذلك لان (الحصة) هى (الكلى) فى حالكونه (مقيداً يجى) قصر «يجى» لضرورة الشعر .

(تقيد جزء) فانه اذا اضيف الوجود حصل ثلاثة امور : «المقيد» و «القيد» و « التقييد » ودخول «التقييد» فى الحصة ، لايوجب تكثرا فى المضاف اليه ، لانه امـر اعتبارى ، والامر الاعتبـارى لايوجب اختلاف الواقعية عما هى عليه (وقيد خارجى) فالحصة لاتغاير لنفس الكلى الابالاعتبار .

« فصل فى الوجود الذهنى »

لايخفى ان للشى اربعة اقسـام من الوجود ، نوعان منه مربوطان بمبـاحث الالفاظ، وهما «الوجود اللفظى، والوجود الكتبى» ونوعان مربوطان بعالم الحقائق، وهما «الوجود الخارجى ، والوجود الذهنى» والكلام الان فى الوجود الذهنى ، وهو مايتصوره الانسان ومشهد على اثبات هذا الوجود ، كماقال المصنف: (للشيء)

ولانتزاع الشيء ذي العموم

صرف الحقيقة الذي ماكثرا من دون منضماتها العقل يرى

اى لكل شيء (عير الكون فى الاعيان) والخارج ، وهو الوجود الذى يترتب عليه الاثار المطلوبة منه ، كحرارة النار ، وحراقة الفلفل ، وهكذا (كون) ووجود (بنفسه) ومهينه (لدى الاذهان) ولايترتب الاثر على هذا الوجود ، فالنار الذهنية لاتحرق .

ثم استدل المصنف لهذا النوع من الوجود بادلة :

الاول : انانثبت احكاماً على مالا وجود له فى الخارج كقولنا : «اجتماع النقيضين يغاير اجتماع الضدين» وحيث لاوجود للموضوع وهو «اجتماع النقيضين» فى الخارج ، لابد وان يكون له وجود فى وعاء من الاوعية ، وليس الا الدهن ، والافان لم يكن له وعاء اصلا كيف يمكن اثبات حكم عليه ، اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له .

الثانى : انا ننتزع من الافراد الخارجية الكليات ، مثل ان نقول : «الانسان كلى» وحيث لاموطن للانسان الكلى فى الخارج ، لابد وان يكون له وجود فى الدهن ، واليه اشار بقوله : (ولانتزاع الشيء) اى الكلى (ذى العموم) اى صاحب الكلية والعموم من الموجودات الخارجية ، واذ ليس الكلى فى الخارج ، فان كل مايوجد فى الخارج يكون جزئيا ، لابد وان يكون له محل فى الذهن .

الثالث : انا نتصور الحقائق بدون الاضافات والتشخيصات ، مثلا نتصور «الانسان» من دون خصوصية اسنانه ، والوانه وصفاته وزمانه ومكانه وسائر تشخصاته ، وحيث لايوجد مثل هذا « الانسان » فى الخارج ، لان كل مايوجد فى الخارج متشخص ـ كما قالوا : الشيء مالم يتشخص لم يوجد ـ فلابد وان يكون له وجود فى الذهن .

والى هذا اشار بقوله : (صرف الحقيقة الذى ماكثرا) « ما » نافية ، اى لم

والذات فی‌انحا الـوجودات حفظ
جمع المقابلين منه قــد لحظ

بكثر ذلك هو صرف الحقيقة (من دون منضماتها) ای الاشياء والتشخصات المنضمة الی تلك الحقيقة (العقـل يری) ای ان العقل يری صرف الحقيقة بدون ضمائمها الخارجية ، ولاموطن لصرف الحقيقة الا فی الذهن .

الرابع : انه لو لم يكن الوجود الذهني لزم بطلان القضية « الحقيقية » وهی التی‌تحكم علی‌الموضوع من غير نظر الی وجوده فی‌الخارج ،كما لوقيل «الانسان حيوان ناطق» فانه لايراد بهذه القضية ان «الافراد الموجودة فی‌الخارج من‌الانسان، هم وحدهم الحيوان الناطق» بل‌المراد ،كلما تحقق هذا المفهوم الذی‌هو «الانسان» لابد وان يتحقق كونه «حيواناً ناطقاً» ولو لم‌يكن الوجود الذهنی موجوداً لم تصح القضية الحقيقية ، ولعله الی هذا الدليل اشار المصنف بقوله : (والذات) ای المهية (فی انحاالوجودات حفظ) والابطلت الحقيقة، ويمكن ان يكون لهذاالشطرمربوطا بالشطر الثانی ـ ولعل هذا هو الاقرب ـ .

وكيف كان ، وحيث تحقق ان للشیء وجوداً فی‌الذهن اورد علی ذلك اشكال معروف صعب التخلص منه، وهو انه «كيف يمكن‌اجتماع الجوهر والعرض»وذلك لان «المهية» هی التی تتحقق فی الذهن ،كما تتحقق فی الخارج، والمهية «جوهر» والصورة الذهنية «عرض» لانها من مقولة «الكيف» فاذا تصور«الانسان» «الحيوان» مثلا لزم ان يكون الحيوان المتصور « جوهراً » لانه مهية كذائية ، و « عرضاً » لانه صورة فی الذهن من مقولة الكيف ، وعلی تقدير ان يكون الشطر الاول اشار الی هذا كان معناه «والذات» الذی هو المهية «فی انحاء الوجودات» الخارجية والذهنية «حفظ»كما هو مسلم ، واذا قلنا بالوجود الذهنی كان (جمع المقابلين) الجوهر

فجوهر مع عرض كيف اجتمع ام كيف تحت الكيف كل قد وقع
فانكر الذهنى قوم مطلقا بعض قياماً من حصول فرقا

والعرض (منه) اى من الوجود الذهنى (قد لحظ) وتحقق فليزم امابطلان «الوجود الذهنى» او بطلان «امتناع جمع المتقابلين» او بطلان «ان الذاتى لايختلف ولايتخلف» وهذه عويصة اشغل بال القوم، وقد قرر المصنف الاشكال واوضحه فى صورة اشكالين، اشار الى الاول بقوله : (فجوهر) هو المهية (مع عرض) هو الوجود الذهنى الذى هو من مقولة الكيف (كيف اجتمع؟) وهذا ماشار اليه اولابقوله : «جمع المقابلين منه قد لحظ» .

واشار الى الاشكال الثانى بقوله : (ام كيف تحت) مقولة (الكيف) الذى هو الوجود الذهنى (كل) من المقولات التسع (قد وقع) فاذا تصور الانسان « الكم » او «الاين» او «الجوهر» او ماشبه ، يلزم ان يكون كل ذلك من مقولة « الكيف » لان العلم كيف نفسانى والعلم عين المعلوم بالذات ، فيلزم اندراج جميع المقولات فى «الكيف» ممايستلزم ان يكون شيء واحد «كالكم المتصور ، مثلا» داخلا تحت مقولتين : «الكيف» باعتبار انه معلوم ، و «الكم» باعتباران المتصور احد افراده ، وكذلك فى « نفس الكيف » فاذا تصور الشخص « السواد » يلزم ان يكون « كيفاً محسوساً» و « كيفاً نفسانياً» فى حالة واحدة .

ثم ان القوم اجابوا عن هذا الاشكال باجوبة متعددة .

الاول : ماذكره الفخر الرازى وجماعة اخر من ان الوجود الذهنى باطل ، فليس العلم صورة من الشيء عند الذهنى ، وانما العلم اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم .

(فانكر) الوجود (الذهنى) فراراً من هذا الاشكال (قوم مطلقا) بل العلم اضافة محضة .

وقيل بالاشباح الاشياء انطبعت وقيل بالانفس وهي انقلبت

الثاني : ماذكره القوشجي من انه اذا تصورنا المهية يحصل هناك امران :

احدهما : مهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وليس هذا قائما بالذهن ، بل حاصل في الذهن حصول الشي في الزمان والمكان .

وثانيهما: العرض القائم بالذهن الذي هو صورة للمعلوم، فالعلم عرض وليس بجوهر والمعلوم جوهر وليس بعرض، ومثل له الشارح بقوله: انه اذا فرض مشكل محفوفا بمرآت من بلور من جميع الجوانب بحيث انطبع صورته فيها فههنا امران:

احدهما : شيء ليس قائماً بالمرآت ولكنه فيها وهو ذو الصورة .

وثانيهما : شيء قائم بالمرآت وهو نفس الصورة المنطبعة ، والى هذا اشار بقوله : و (بعض) وهو القوشجي (قياماً) بالذهن ـ وهو الصورة ـ (من حصول) في الذهن ـ وهو نفس المهية ـ (فرقا) فلايتحد الجوهر والعرض ، فالجوهر مافي البلور ، والعرض صورته القائمة بالبلور ـ مثلا ـ

الثالث : ماذكره مير سيدشريف وآخرون من ان مافي الذهن صور الاشياء، وليس حقائقها، فالذهن كالمرآت التي تنطبع فيها صور الاشياء ـ فلاجوهر في البين حتى يتحد الجوهر بالعرض ـ .

واليه اشار بقوله : (وقيل بالاشباح) والصور ـ لابالمهيات والحقائق ـ (الأشياء انطبعت) في الذهن فلايلزم كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، او كماً وكيفاً ـ فيما اذا تصورنا الكم مثلا ـ .

الرابع : ماذهب اليه السيد صدر الدين الدشتكي وهو ان نفس المهيات تاتي الى الذهن، لااشباحها، ولكنها بعدان تنقلب عن حقائقها الى «الكيف النفساني» .

واليه اشار بقوله : (وقيل) الأشياء انطبعت في الذهن (بالانفس) اي بانفسها

وقيل بالتشبيه والمسامحة تسمية بالكيف عنهم مفصحة

وماهيتها (وهى) اى والحال ان نفس تلك المهيات (انقلبت) من حقائقها الى «الكيف النفسانى».

الخامس: ماذهب اليه المحقق الدوانى من ان العلم ليس من مقولة الكيف ـ وانما يسمى بذلك تسامحاً تشبيهاً للامور الذهنيه بالحقائق الكيفية الخارجية ـ وانما العلم متحد مع المعلوم فانكان جوهراً فجوهر وانكان كما فكم ، وانكان كيفاً فكيف ، فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، ولامنافاة فى ان يكون شيء عرضاً خارجياً قائماً بالذهن وجوهراً فى نفسه ، فان العرض من العروض وهو الحلول ، وكما يمكن الحلول فى العرض يمكن فى الجوهر .

والى هذا اشار بقوله: (وقيل) والقائل هو المحقق الدوانى بان تسمية الوجود الذهنى بالكيف ـ ليس بالحقيقة ـ وانما ذلك (بالتشبيه) للصورة بالكيف الخارجى (والمسامحة) فى تسمية الصورة الذهنية كيفاً فـ (تسمية) اى تسمية العلم (بالكيف عنهم) اى عن الحكماء (مفصحة) اى مروية ، تشبيهاً ومسامحة فقوله : « بالتشبيه والمسامحة » متعلق بـ « مفصحة » .

السادس : ماذهب اليه صدر المتألهين من ان الصورة الذهنية لها اعتباران :

احدهما : باعتبار الحمل الاولى الذاتى ، وبهذا الاعتبار هى نفس المقولة الخارجية .

ثانيهما : باعتبار الحمل الشائع الصناعى ، وبهذا الاعتبار الصورة كيفية نفسانية . فاذا تصور الانسان الجوهر ،كان من مقولة الجوهر بالحمل الاول ، ومن مقوله الكيف بالحمل الشائع ، وهذا ليس غريباً فهو كمفهوم « الجزئى » الذى هو بالحمل الاولى الذاتى جزئى ، وبالحمل الشائع كلى .

بحمل ذات صورة مقولة وحدتها مع عــاقل مقولــة

والى هذا اشار بقوله : (بحمل ذات) اى بالحمل الاولى الذاتى (صورة) علمية من كل ممكن (مقولة)من المقولات جوهراً و كم او كيف اوغيرها،واما بالحمل الشائع فهى كيف ولامنافاة لاختلاف الحمل .

السابع : انه ليس هناك فى الذهن كيف نفسانى حتى يقال بانه يلزم اجتماع العرض والجوهر ، او دخول المقولات تحت جميعا الكيف، بل ان النفس للطافتها باى شيء تتوجه تتصور بصورته وتتحد بها ، وهذا مـذهب فرفوريوس من اعاظم المشائيــن .

واليه اشار بقوله : (وحدتها) اى الصور المعقولة بالذات (مع عاقل) النفس التى تعقل وتتصور تلك الصور (مقولة) ومعتقدة للحكم المذكور .

الثامن: مااختاره المصنف بمالفظه، اخذت من كل من مذهبى صدر المتألهين والمحقق الدوانى شيئاً وتركت شيئاً ، اما المأخوذ من الاول فكون الصور العلمية بالحمل الاولى مقولات لابالشائع،واما المتروك فكونها كيفا بالشائع،واما الماخوذ من الثانى ، فكونها كيفاً تشبيها واما المتروك فكونها مندرجـة تحت المقولات حقيقـة فجوهرها جوهر حقيقى و كمها كما حقيقى وهكذا ، انتهى .

والكلام فى المقام طويل بعضه مذكور فى الشرح وبعضه مبعثر فى الاسفار وغيره، وانما اكتفيا بهذا القدر تمشيا مع اصلنا فى الكتاب من توضيح المتن فقط ـ الاماشذ ـ .

« فصل فى المعقول الثانى »

كثيرا اما يوجد فى كتب الفلسفة والمنطق لفظ « المعقول الثانى » فلننظر ماهو المراد من هذا اللفظ، ولتوضيح هذا نقدم مقدمة وهى انالعارض على ثلاثة اقسام :

ان كان الاتصاف كالعروض فى عقلك فالمعقول بالثانى صفى

الاول : العارض الذى يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به فى الخارج كالسواد ، وهذا يسمى معقولا اولا لانه يأتى فى التعقل ابتداءاً بلا احتياج الى شيء آخر .

الثانى : العارض الذى يكون عروضه للمعروض فى العقل ، ولكن اتصاف المعروض به فى الخارج وهذا يسمى معقولا ثانياً كالابوة، فان عروضه للمعروض ـ اى الاب ـ فى العقل ، اذ ليس لها ما بازاء فى الخارج، ولكن اتصاف الاب بهذا الوصف فى الخارج ، فان زيداً الخارجى الاب ، وانما يسمى معقولا ثانياً ، لانه يأتى فى المرتبة الثانية من التعقل، اذ يلزم اولا تصور «زيد» ثم تصور انه «اب» .

الثالث: العارض الذى يكون عروضه للمعروض فى العقل واتصاف المعروض به ايضا فى العقل ، وهذا ـ ايضا ـ يسمى معقولا ثانيا ، وذلك مثل « الكلية » فان الانسان يتصف بها، ومن المعلوم ان عروض الكلية للانسان فى العقل، اذ ليس الانسان الخارجى كليا ، وكذلك اتصاف الانسان بالكلية فى العقل ـ ايضاً ـ اذ الانسان فى الخارج لايقال له « كلى » فان فى الخارج افراد جزئية من الانسان ـ وبهذا ظهر الفرق بين « الاب » وبين « الكلى » فانك تشير الى « زيد » وتقول انه « اب » ولكن لاتقدر ان تشير الى افراد انسان فى الخارج ـ كزيد وعمرو وبكر ـ وتقول انهم « كلى » اذ عرفت المقدمة نقول : المنطقى اذا قال : « المعقول الثانى » يراد به المعنى الثالث ـ اى ما كان الاتصاف والعرض كلاهما عقلياً ، والفلسفى اذا قال : «المعقول الثانى» يمكن ان يكون اراد المعنى الثانى، ويمكن ان يكون اراد المعنى الثالث ـ فالمعقول الثانى باصطلاح الفلسفى اعم من المعقول الثانى باصطلاح المنطقى .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (انكان الاتصاف) بالعارض (كالعروض)

بما عروضه بعقلنا ارتسم ‏ ‏ ‏ ‏ في العين او فيه اتصافه رسم

فالمنطقى الاول كالمعرف ‏ ‏ ‏ ‏ ثانيهما مصطلح للفلسفى

فمثـل شيئيــة او امكان ‏ ‏ ‏ ‏ معقول ثان جا بمعنى ثان

لذلك الوصف ـ كاتصاف الانسان بالكلية ، وعروض الكلية للانسان (فى عقلك) وذهنك كلاهما (فالمعقول بالثانى صفى) اى قل «المعقول الثانى» و«الياء» للاطلاق ـ وهذا كان اصطلاح اهل المنطق فى « المعقول الثانى » ـ .

ثم اشار الى اصطلاح اهل الفلسفة فى«المعقول الثانى» بقوله:(بما عروضه بعقلنا ارتسم) اى فيما كان عروض العارض على المعروض فى العقل . من غير فرق بين ان يكون الاتصاف (فى العين) اى الخارج (اوفيه) اى فى عقلنا (اتصافه) اى اتصاف المعروض بالعارض (رسم) وسمى ، وان شئت استقامة البيت قلت : رسم «المعقول بالثانى ايضاً» فيما «كان» عروض العارض فى العقل ، «ولكن كان» اتصاف المعروض بالعارض فى العين او فى العقل .

(فالمنطقى) اصطلاحه فى «المعقول الثانى» هو (الاول ، كالمعرف) فانك اذا قلت «الحيوان الناطق: معرف»كان«المعرف»معقولا ثانياً،اذعروضه على«الحيوان الناطق» فى العقل،واتصاف«الحيوان الناطق»بـ«المعرف»ايضاًفى العقل،فانه لايوجد فى الخارج«حيوان ناطق»يكون معرفاً،اذ فى الخارج الجزئى، والجزئى لايكون معرفا .

(ثانيهما) اى ثانى التعريفين ، وهو ماشار اليه بقوله : «بما عروضه . . الخ» (مصطلح للفلسفى) اى اهل الفلسفة والحكمة ـ كما عرفت ـ .

(فمثل «شيئية» او «امكان») و «الجوهرية» و «العرضية» وماشبه («معقول ثان» جا ، بمعنى ثان) اى باصطلاح الفلسفة ، اذ عروض هذه الاوصاف على معروضاتها فى الذهن ، ولكن اتصاف المعروضات بها ، فى الخارج ـ كالابوة ـ مثلا اتصاف

ان الوجود مع مفهوم العدم   كلا من اطلاق وتقييد قسم

«زيد» بالشيئية ، فى الخارج ـ فزيد شىء ـ ولكن عروض الشيئية لزيد فى العقل ، اذ ليس بحذائها موصوف فى الخارج ـ بخلاف «السواد» ـ مثلا، الذى كان بحذائه موصوف فى الخارج .

« فصل فى ان كلا من « الوجود » و « العدم » امامطلق، وامامقيد »

اذا قلت : « الانسان موجود » فالوجود «مطلق» واذا قلت : «الانسان كاتب» فالوجود المفهوم ـ فى ضمن المحمول ـ « مقيد » اذ قيد «الوجود» بـ« الكتابة » وكذلك « العدم » على قسمين ، فاذا قلت : « العنق معدوم » كان عدما مطلقا ، واذا قلت: «الانسان ليس بكاتب» كان عدماً مقيداً، لانك نفيت عنه الكتابة «فعدم الكتابة» محمول ، لاالعدم المطلق .

والى هذا اشار بقوله : (ان «الوجود» مع «مفهوم العدم» كلا) اى كل واحد منهما (من اطلاق وتقييد قسم) فـ«كلا» مفعول «قسم» اى : قسم «الوجود والعدم» كلا من الاطلاق والتقييد .

« فصل فى احكام سلبية للوجود »

للوجود احكام اربعة سلبية :

الاول : انه ليس جوهراً ولاعرضاً

الثانى : انه ليس له ضد .

الثالث : انه ليس له مثل .

ليس الوجود جوهراً ولاعرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض
لاشيء ضده ولاما ماثله وليس جزءاً وكذا لاجزء له

الرابع : انه لاجزء للوجود وليس الوجود جزءاً لشيء .

والى هذه الاحكام وادلتها اشار المصنف بقوله :

الاول : (ليس الوجود جوهراً ولاعرض) لان الجوهر ـ كما عرفوه ـ «مهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع» والوجود ليس بمهية، ولان العرض «مهية اذا وجد كان في الموضوع» والوجود لاموضوع له .

(عند اعتبار ذاته) اى اذا اعتبرنا الوجود بذاته لم يكن جوهراً ولاعرضا (بل بالعرض) اى ان الوجود « جوهر » و « عرض » تبعي ـ لاذاتي ـ فبتبعية المهيات الجوهرية والعرضية يكون الوجود الخاص « كالانسان » جوهراً بين جوهريتها ـ لابجوهرية اخرى ـ ويكون الوجود الخاص « كالسواد » عرضاً بين عرضيتها ـ لابعرضية اخرى .

الثاني : (لاشيء ضده) اى ضد الوجود، لان الضدين ـ كما عرفوا ـ «امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ويكونان داخلين تحت جنس قريب» والوجود ليس وجودياً ـ بل هو نفس الوجود ـ ولاموضوع له ، ولاجنس له ، ولاله غاية البعد والخلاف مع شيء .

الثالث: (ولاماماثله) اى ليس شيء يماثل الوجود، لان المثلين «هما المتشاركان في المهية ولوازمها» والوجود لامهية له ـ والالزم التسلسل ـ بل ليس هناك شيء ثان ـ حتى يقال انه ضد الوجود اومثله .

الرابع: (وليس) الوجود (جزءاً) لشيء (وكذا لاجزء له) بان يكون الوجود مركبا من شيئين مثلا ، اما انه ليس جزءا لشيء ، فلانه يلزم ان يكون هناك شيء

اذ قلب المقسم مقومـــا او القوام من نقيض لزمـــا

آخر يتفاعل مع هذا « اى الوجود » فيتركب منهما شيء ثالث ، ومن البديهى انه ليس هناك « شى : ليس بوجود » يتفاعل مع « الوجود » كما انه ليس هناك «شيء ثالث» مركب من «الوجود» و «ليس بوجود» .

واما انه لاجزء للوجود ، لانه ليس للوجود «جنس وفصل» لانه لو كان لهلزم ان يكون شيء اعم من الوجود « هو الجنس » وشيء مساو له « هو الفصل » وهما بديهى العدم، واذ لاجنس ولافصل، فلا«مادة وصورة» للوجود، ولا «زيادة ونقصان» اذ «المادة والصورة» عبارة اخرى عن الجنس والفصل و «الزيادة والنقصان» وليدا «المادة والصورة» .

ثم ان المصنف بين سبب ان الوجود « لاجنس ولافصل له » بما توضيحه ، انه لوكان للوجود جنس وفصل فجنسه ، اما الوجود واما غير الوجود «وهو العدم او المهية» ، فانكان الأول يلزم ان يكون الفصل المقسم للوجود مقوماً له ـ وهذا انقلاب محال وانكان الثانى لـزم ان يكون الوجود متقوماً بـالعدم ، او بالمهية ـ التى هى فى حكم العدم ـ ومن المعلوم ان تقوم الشيء بنقيضه او ماهـو فى قوة نقيضه محال .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (اذ قلب) الفصل (المقسم) للوجود (مقوما) له ، وهذا هو الشق الأول من الاشكال (او القوام) اى قوام الوجود (من نقيض) اى نقيض الوجود او ماهو فى قوة نقيضه (لزما) فاعله قوله : «القوام» فتبين ان حقيقة الوجود بسيط وليس مركباً .

بكثرة الموضوع قدتكثرا وكونـه مشككا قد ظهرا

« فصل فى ان لكثر الوجود بالمهيات وان الوجود مقول بالتشكيك »

الوجود هوشيء واحد وانما يتكثربتكثرالمهيات،والا فالشيء بنفسه لايتثنى ولايتكرر، والى هذا اشار بقوله: الوجود (بكثرة الموضوع) اى المهية (قدتكثرا) فالوجود انما تكثرلكونه انساناً وفرساً وشجراً، لالكونه وجوداً ـ كما هوواضح ـ .

ثم الوجود مشكك بالتقدم والتاخر ، والشدة والضعف .

والى هذا اشار بقوله : (وكونه) اى الوجود (مشككا قد ظهرا) اى تقدم الكلام حوله حين قلنا : « الفهلويون الوجود عندهم ـ حقيقة ذات تشكك تعم » وحيث ظهر من هـذا البيت ان للوجود تكثراً بالمهية ، واختلافاً بالتشكيك ناسب ان يبين .

اولا : انواع التكثر ـ الحاصل من امتياز شيء عن شيء ـ ببيان انواع تميز شيء عن شيء ،كما ناسب ان يبين .

ثانيا: الاماكن التى يقع فيهاالتشكيك، فقال بصدد بيانالأمر الاول ماتوضيحه: ان التميز بين شيء على اربعة انواع :

الاول : التميز بتمام الذات كالاجناس العالية البسيطة .

الثانى : التميز ببعض الذاتيات كتميز الانسان عن الفرس فانهما مشتركان فى الحيوان ، وانما الاختلاف والتميز ببعض الذاتيات اى الناطق والصاهل .

الثالث : التميز بالعوارض الخارجية كتميز زيد عن عمرو باللون والمكان والزمان وماشبه .

الميز امـا بتمـام الـذات او بعضها او جا بمنضمات
بالنقص والكمال فى المهية ايضا يجوز عند الاشراقية
كل المفاهيم على السواء فى نفى تشكيك على الانحاء

الرابع : التميز بالنقص والكمال كالتفاوت بين خطين بالكمال والنقص ، والى هذا اشار بقوله : (الميز) والتمايز بين شئين (اما بتمام الذات) كالاولى (او) بـ(بعضها) اى بعض الذاتيات ، كالثانى (اوجا) الميز (بمنضمات) اى بضمائم الذات وهى العوارض الخارجية كالثالث .

ثم لايخفى ان المشائين وهم اتبـاع « ارسطو » حصرو اقسام التمايز بهذه الثلاثة واضاف عليها الاشراقيون اتباع «افلاطون» .

القسم الرابع: وهو ماشار اليه بقوله: (بالنقص والكمال فى) نفس (المهية) بان يكون الناقص والكامل من مهية واحدة (ايضا يجوز) التمايز (عند) الطائفة (الاشراقية) فان الميز بين الخط الكامل والناقص ، ليس بالمهية لان المفروض وحدتها، ولابالفصول لانهما بسيطان فلاجنس ولافصل لهما ، ولابالعوارض والالكان متواطيا ، وهذا خلف لفرض كون المتفاوت بالكمال والنقص من اقسام المشكك ، فلم يبق الاالقسم الرابع من المتمايز فهو فيهما مهية واحدة مقولة بالتشكيك ، وقال المصنف بصدد بيان الامر الثانى اعنى الموضع الذى يقع فيه التشكيك .

(كل المفاهيم) اى المهيات (على السواء) اى متساويات (فى نفى تشكيك) فالتشكيك لايقع فى المهية اطلاقاً (على الانحاء) اى انحاء التشكيك ، وهى الاولية والاخرية ، والاولية وخلافها ، والاشدية والاضعفية ، والازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية، وانما يقع التشكيك بهذه الانحاء فى«الوجود» وذلك لان المهية فى كل مكان هى هى ، فالتفاوت فى الخط ـ الطويل والقصير ـ مثلا ليس من حيث الخطية

ما ليس موجودا يكون ليسا قد ساوق الشيء لدنيا الايسا
وجعل المعتزلي الثبوت عم من الوجود ومن النفي العدم

لصدق جميع خصوصيات مهية الخط على كليهما على حد سواء ، وانما التفاوت في وجودهما وهكذا في سائر اقسام التشكيك .

« فصل في ان المعدوم ليس بشيء »

المشهور عند الحكماء والمتكلمين التساوي بين « الثبوت » و « الوجود » وبين « النفي » و« العدم » خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان المهية مقررة في حدذاتها وسموا ذلك « بالثبوت » فاذا ترتبت عليها الاثاركانت « موجودة » وعلى هذا « فالثبوت » عندهم اعم من « الوجود » كما قالوا بان « العدم » اعم من « النفي » اذ « المهية » منفية وليست بمعدومة ، وقد تعرض الحكماء والمتكلمون لابطال مذهبهم .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (ما) اى المهية التي (ليس موجودا يكون « ليسا ») صرفا ، فلا ثبوت له فما لا «ثبوت» له ، لا «وجود» ، وبالعكس (قدساوق الشيء) اى المهية ـ ومعنى المساوقة : « المساوات » ـ (لدينا) معاشر الحكماء والمتكلمين (الايسا) اى « الوجود » فكل « ثبوت » و «وجود» وبالعكس (و) لكن خالف في ذلك المعتزلة ، فانه قد (جعل المعتزلي « الثبوت » عم) اى اعلم (من « الوجود ») فهناك شيء « ثابت » وليس « بموجود » .

(و) جعل (من النفي العدم) اى العدم اعم من النفي ، وقال ابوهاشم المعتزلي وبعض آخر ، بان بين « الوجود » و «العدم» واسطة ، وسمى تلك الواسطة «حالا» لكنه لم يجعل بين «الثابت» و «المنفي» واسطة بلاجعل بينهما التقابل التام ، فهولاء

في النفي والثبوت ينفي وسطا   وقولهم بالحال كان شططا
بصفة الموجود لاموجودة   كانت ولامعدومة محدودة
نفي ثبوت معهما مرادفة   وشبهات خصمنا مزيفـة

(في النفي والثبوت ينفي وسطا) ولايقول بالواسطة بينهما (وقولهم بـ « الحال » كان شططا) اى عدولا عن الصدق الى الكذب .

ثم انهم عرفوا «الحال» بانها «صفة لموجود، وليست موجودة ولامعدومة» .

والى هذا التعريف اشار بقوله: (بصفة الموجود) الجار متعلق بـ «محدودة» (لاموجودة كانت) تلك الصفة(ولامعدومة،محدودة) واستقامة البيت هكذا: ان الحال « محدودة بانها صفة الموجود وليست هي بموجودة ولامعدومة » .

ثم انهم ارادوا بـ « الصفة » في التعريف: المعنى الانتزاعي القائم بالغيرمثل « العالمية » و «القادرية» و « الابوة » وسائرالاضافات ، لاكل معنى قائم بالغير مثل « العلم » و « القدرة » و « البياض » و « الحلاوة » وما اشبه .

وقد اجاب المصنف عن هذا الكلام بقوله : (نفي ثبوت) اى كل واحد من « النفي » و « الثبوت » (معهما) اى مع « العدم » و « الوجود » (مـرادفة) فالنفي يرادفالعدم،والثبوت يرادفالوجود وهذا الترادفعقليولغوي-فلا واسطةبينهما- (وشبهات خصمنا) القائل بالحال (مزيفة) باطلة، مثلا من شبهاتهم في ثبوت المعدوم : انه مخبرعنه وكل مخبر عنه فهو شيء فالمعدوم شيء - وليس بموجود، لفرض انه في قبال الموجود- والجواب عنه انقولكم: «المعدوم مخبرعنه»ان اردتم بالمعدوم، المعدوم مطلقا - في الذهن والخارج - فلا نسلم انه يخبرعنه، وان اردتم بالمعدوم المعدوم في الخارج، فنسلم انه يخبرعنه - لكنه انما يخبرعنه لوجودهالذهني، الى غير ذلك من الشبهات ، وقد ذكرنا بعضها في « القول السديد في شرح التجريد »

لاميز في الاعدام من حيث العدم   وهو لها اذا بوهم ترتسم
كذاك في الاعدام لاعلية   وان بها فـاهوا فتقريبية

فراجـع .

« فصل في ان الاعدام لاتمايز بينهما ، ولاتكون علة لشيء »

لاتمايز بين الاعدام ، الا اذا اضيفت الى الملكات ، فيقال : « عدم البصر » و« عدم السمع »مثلا ، كما انه لاعليه في العدم ، اذ العدم لاشيء حتى يكون علة ، فاذا قيل عدم المطر معلول عـدم السحاب كان في الحقيقة بيان لعـدم تحقق العلة بين الوجوديـن .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (لاميز في الاعدام من حيث العدم) بـدون اضافة الى ملكاتها (وهو) اى الميز (لها) اى للاعدام (اذا بوهم ترتسم) تلك الاعدام ، ومعنى ارتسامها في الوهم اضافتها الى الملكات ـ كما عرفت ـ .

(كذاك في الاعدام لاعلية) فليس العدم علة لوجود ، ولالعدم آخر (وان بها) اى بالعلية (فاهوا) ونطقوا بان قالوا العدم الفلاني علة ـ كما في المثال المتقدم ـ .

(فتقريبية) اى علة مجازية لاحقيقية فعدم المطر ، لعدم وجود علته ، لان عدم المطر شيء معلول لشيء آخر ـ هو عدم السحاب ـ قال المصنف : وهذا كما يجرى احكام الموجبات على السوالب في القضايا فيقال سالبه حملية اوشرطية او متصلـه او منفصله او غيرها ، كل ذلك بتشابه الموجبات .

اعادة المعدوم ممــا امتنعا   وبعضهم فيه الضرورة ادعى

« فصل فى اعادة المعدوم »

هنا كلامان :

الاول: انه هل يمكن اعدام الموجود بمعنى ان يكون كقبل الخلقة لاشيئاً وقد انكره جماعة من فلاسفة الغرب ، اما الاعدام بمعنى تفرق الاتصال فلا يستشكل فيه عاقـل .

الثانى : هل انه يمكن اعادة المعدوم ام لا ؟ بمعنى انه اذا انعدم الشيء انعداماً تامـاً ـ لاالانعدام بمعنى تفرق الاتصال ـ فهل يمكن اعادته ام لا؟ مشهد المتكلمين على الامكان ومشهود الفلاسفة على الامتناع ، ولايخفى ان القول بالامتناع لايستلزم انكار المعاد اذالقائل بالامتناع يقول بان ظاهر الايات والروايات ان الاعدام انما هو تفرق الاتصال واعادته لاشكال فيه ، قال سبحانه: « من يحيى العضام وهى رميم؟ » وقال : « وقالو آأذا ضللنا فى الأرض » وقال : « قال فخذ اربعة من الطير » .

وماورد فى تفسير قصة ابراهيم عليه السلام انه رأى حيواناً ميتاً يأكل بعضه حيوانات البحر وبعضه حيوانات البر ، والله العالم بحقيقة الحال .

وقد اختار المصنف مذهب الحكماء ، واستدل للامتناع بادلة اربعة فقال : (اعادة المعدوم) بجميع مشخصاته (مما امتنعا)الألف للاطلاق (وبعضهم) كالشيخ الرئيس (فيه) اى الامتناع (الضرورة ادعى) فقال : ان الامتناع ضرورى بديهى ، ويدل على الامتناع امور :

الاول : انه لواعيد المعدوم لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ، فالاعادة محال بيان الملازمة انه يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، لان الشيء فى الاعادة

فانه على جوازها حتم في الشخص تجويز تخلل العدم
وجاز ان يوجد ما يماثله مستأنفا وسلب ميز يبطله

عين الشيء في الابتداء فتخلل العدم بين الشيء ونفسه ، ويلزم ان يكون الثاني اولا : لفرض ان الثاني عين الاول .

وثانيا : لفرض انه معاد ، وهو ماذكرنا من المحال .

والى هذا اشار بقوله : (فانه) الضمير للشأن (على جوازها) اى بناءاً على جواز اعادة المعدوم (حتم) اى يلزم(فى الشخص) الواحد (تجويز تخلل العدم) فاذا استحال تخلل العدم استحال اعادة المعدوم .

الثاني : انه لوجاز اعادة المعدوم لزم ان لايكون فرق بين المبتدء والمعاد فجاز ان يسمى المبتدء معادا ، ويسمى المعاد مبتدءاً ، لكن هذا باطل بالضرورة ، فاعادة المعدوم باطل ، بيان ذلك ، انه اذا فرض اعاد المعدوم بجميع مشخصاته لم يكن احدهما اولى باسم المعاد من الاخر ، اذ لاسبب لان يسمى احدهما مبتدءاً ، والاخر معاداً لفرض تساويهما فيجميع الجهات ـ اى اصل المهية وسائر العوارض المشخصة التى منها الزمان ـ وهو ماذكرناه من المحال .

والى هذا اشار بقوله : (و) لوجاز اعادة المعدوم لـ(جازان يوجد مايماثله) اى يماثل المعاد (مستأنفا) بان يكون المبتدء مماثلا للمعاد من جميع الحيثيات (و) الحال ان (سلب ميز) اى عدم التمييز بين المبتدء والمعاد (يبطله) اى يبطل جواز ان يوجد مايماثله ، بمعنى انه لوجاز اعادة المعدوم لجاز سلب الميز ، وعدم الميز محال ، لانه حينئذ ليس احدهما مبتدءاً ومعاداً ، وهذا محال ـ اذا ماوجد اولا هو المبتدء ، وماجد ثانياً هو المعاد .

الثالث: انه لوعاد المعدوم بجميع خصوصياته التى منهاالزمان لزم ان يكون

والعود عاد عين الابتداء   وليس بالغا الى انتهاء
ما ضران الجسم غب ما فنى   هو المعاد فى المعاد قولنا

المعاد عين المبتدء ، لانه هو هو لكن هدا محال، اذ الشيء الثاني ليس عين الشيء الاول فالاعادة محال .

(و) ذلك لانه على تقدير جواز اعادة المعدوم (العود) اى المعاد (عاد) اى رجع وصار (عين الابتداء) وهذا محال ضرورة .

الرابع : لوعاد المعدوم بجميع مشخصاته لزم التسلسل وهو محال فالاعادة محال بيان ذلك ، ان من جملة المشخصات الزمان ، فاذا اعاد الشيء بزمانه السابق لم يكن بين الاول والثاني فرق الابتقدم زمان الاول على زمان الثاني ويلزم من ذلك ان يكون للزمان زمان آخر، وننقل الكلام فى الزمان الثانى، وهكذا حتى يتسلسل ، ومثل لذلك باعادة زيد يوم السبت بعد انعدامه يوم الجمعة ـ بان اعيد مع يوم الجمعة ـ .

والى هذا اشار بقوله: (وليس) عدد العود (بالغا الى انتهاء) وللتسلسل ثلاث تقادير اكتفينا بواحد منها اختصاراً .

ثم ان المصنف بين ان قولنا بامتناع اعادة المعدوم ليس انكاراً للمعاد الوارد فى الشرائع ، وانما نقول باعادة الشيء كما كان بعد تفرق اجزائه بدون اعادة مثل الزمان وماشبه من المشخصات .

(ماضر) اى لم يضر (ان الجسم غب) اى بعد (مافنى) اى فنائه ـ فـ« ما » مصدرية ـ (هو المعاد) بضم الميم (فى) زمان (المعاد) والحشر ـ بفتح الميم ـ (قولنا) مفعول «ضر» واستقامةالبيت هكذا، «كون الجسم بعد فنائه يعاد فى المحشر» لايضر بقولنا ـ المتقدم فى امتناع اعادة المعدوم ـ فان الأدلة القطعية قامت على اعادة نفس هذاالبدن الدنيوى فى المحشر ..كما دلت الأدلة على بطلان اعادة البدن

وامتناعهــا لامــر لازم ومعنى الامكان خلاف الجازم
فى مثل ذرفى بقعة الامكان مالم يذره قــائم البرهان

الهور قلياثى الذى يقول به الاحسائى ـ .

ثم ان المصنف اشار الى دليلين من ادلة المتكلمين القائلين بعدم امتناع اعادة المعدوم وبين جوابها .

الاول : انه لو امتنعت الاعادة فذلك الامتناع اما لمهية المعدوم ولوازمها ، فيلزم ان لايوجد ابتداءاً ايضا ، واما لعارض المفارق فالمعارض بالانعدام يزول ، فيزول الامتناع ، والجواب ان الامتناع لازم لمهية الموجود بعد العدم ـ لما عرفت فى الادلة الاربعة .. .

والى هذا اشار بقوله: (وامتناعها) اى امتناع اعادة المعدوم (لامر لازم) للمهية الموجودة بعد العدم ، لالازم لاصل المهية ، حتى يقال فكيف وجدت اولا ؟

الثانى : انانشك فى امتناع اعادة المعدوم، ودليل الحكماء لايقنعنا، والاصل فيما لادليل على امتناعه اووجوبه، هو الامكان ، كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان .

والجواب اولا : ان الادلة قامت على الامتناع فلامجال للشك .

وثانيا : ان معنى « الامكان » فى كلام الحكماء : الاحتمال العقلى ، لا الامكان الذاتى ، كما لايخفى .

والى الجواب الثانى اشار بقوله: (ومعنى الامكان) فى كلام الحكماء (خلاف) الاعتقاد (الجازم) فمعنى انه ممكن : انه محتمل ، لاان معناه انــه ممكن ذاتى ، فى مقابل الوجوب والامتناع (فى مثل) قولهم : (ذر) ماقرع سمعك (فى بقعة الامكان ما) دام (لم يذره) اى لم يدفعه (قائم البرهان) اى برهان قائم مزيل للاحتمال، مثلا اذا

لعقلنــا اقتداران تصـورا عدمــه وغيره ويخبــرا
عن نفى مطلق بلااخبار وبامتناع عن شريك البارى

سمعت « بموجود ليس داخلا فى العالم ولا خارجا عنه » ولم يقم دليل على انه « ممكن » او« واجب » او « ممتنع » قل: «انه محتمل» وقل: لااحكم باحد الثلاثة الابعد الفحص فـى الادلـة ليتبين احدهما ، وهـذا معنى قولهـم : « ذره فى بقعة الامكان » لا ان اذا سمعت بذلك تقول : « انه ممكـن » « ليس بواجب » و « ليس بممتنع » .

« فصل فى دفع شبهة المعدوم المطلق »

اعلم ان النفس الناطقة لسعتها تتمكن ان تتصور كلشيء وقد شرح المصنف هذا الموضوع فىالابيات التالية، فقال: (لعقلنااقتداران) اى قدرة (تصوراعدمه) اى عدم نفسه ، بان يتصور «عدم العقل» (و) يتصور عدم (غيره) من سائر الموجودات الخارجيةكان يتصور « عدم الانسان » «عدم السماء» «عدم الماء» وهكذا (و) للعقل اقتداران (يخبرا عن نفى مطلق بلا اخبار) متعلق بقوله : «ان يخبرا»والمعنىللعقلان يخبرعن المعدومالمطلق بانه لايخبرعنه،بيتصور هكذا «المعدوم لايخبرعنه»، وعلى هذا المحمولوهو « لايخبر عنه » فى نفسه خبر بينما معناه « انه لايخبر عنه » .

(و) كذلك للعقل ان يخبر (بامتناع عن شريك البارى) فيتصور «ان شريك البارى ممتنع» مع ان شريك البارى متصور فى العقل ، و كل متصور موجودذهنا، والموجود ذهنا لاامتناع فيه .

وثابت في الذهن واللا ثابت فيه عن الشيء بلاتهافت
فما بحمل الاولى شريك حق عد بحمل شائع مما خلق
وعد مــا قس انه ذاتــا عدم لكن ثبوت حيث بالذهن ارتسم

(و) للعقل ان يخبر عن كل شيء بانه «اماثابت في الذهن اوغير ثابت فيه» مع انه يلزم تصور الشيء في الذهن حتى يحكم عليه بهذا الحكم ، واذا كان في الذهن فالاخبار عنه بانه «غير ثابت» مناف لذلك ـ ظاهرا ـ .

واليه اشار بقوله : للعقل ان يخبر بـ(ثابت في الذهن واللاثابت فيه) اى في الذهن (عن الشيء) متعلق بـ«يخبر» المقدر، المفهوم من الكلام السابق، اى «يخبر عن الشيء بانه اماثابت اولا ثابت » ، وحيث يرد في هذه الاخبارات الذهنية اشكال التهافت اذ تصور الموضوع في الذهن ثبوت له ، فالاخبـار عنه ، بانه ممتنع ، اولا ثابت ، اوماشبه،ينافي ذلك، اشار الى جواب ذلك بقوله: (بلاتهافت) وتناقض في هذه الاخبارات ، وعدم التهافت بسبب ان الامتناع في الخارج ، والاخبار في الذهن (فـ) مثلا (مابحمل الاولى شريك حق) فيما اذا تصورنا « شريك الباري ممتنع » (عـد) اى يعد (بحمل شائع) صناعى (مما خلق) اى خلقه الله سبحانه في الذهن (و) هكذا اذا قلت : «العدم لايخبر عنه » فـ «العدم» في الخارج «معدوم» اما في الذهن فهو « موجود » ولذا اخبر عنه بانه «لايخبر عنه» فـ(« عدما » قس) على قاعدة «عدم التهافت ،كما ذكر في شريك الباري» (أنه ذاتا عدم) اى في نفسه وبالحمل الاولى «عدم» فلايخبر عنه (لكن) ذلك العدم بالحمل الشائع الصناعى ـ باعتبار ثبوته في الذهن ـ (ثبوت) ولذا يخبر عنه «بانه لايخبر» (حيث) تعليلى (بالذهن ارتسم) اى تصوره الشخص في ذهنه، ومثل ذلك لوقلنا: «التناقض محال» و «اجتماع الضدين محال» وهكذا .

« فصل فى مناط الصدق فى القضية »

المشهور ان القضية ان طابقت الواقع كانت صادقة نحو «الله موجود» وان خالفت الواقع كانت كاذبة نحو « جبل من الماس احاط بالارض » ، وذهب النظام المعتزلى الى ان الصدق هو فيما اذا طابقت القضية لعقيدة المتكلم والكذب فيمااذا خالفت عقيده المتكلم ، وذهب الجاحظ الى ان الصدق فيما اذا طابقت الواقع والاعتقاد والكذب فيما اذا خالفت الواقع والاعتقاد ، واذا طابقت احدها وخالفت الاخرى كان واسطة بين الصدق والكذب ، وقد اختار المصنف القول الاول .

ثم اعلم ان القضية باعتبار ظرف وجود موضوعه على ثلاثة اقسام :

الاولى : « القضية الخارجية » وهى التى يحكم فيها على افراد الموضوع المحققة فى الخارج نحو «كل من فى هذه الغرفة فهو عالم» و «كل غرف هذه الدار وسيعة» وهكذا .

الثانية : « القضية الحقيقة » وهى التى يحكم فيها على افراد الموضوع الخارجية سواء كانت تلك الافراد محققة ام مقدرة نحو « كل انسان حيوان ناطق » فانه يراد بذلك «كل افراد الانسان» سواء كانت الان فى الخارج ام لا ؟

الثالثة : « القضية الذهنية » وهى التى يحكم فيها على الافراد الموجودة فى الذهن نحو « الكلى اما ذاتى او عرضى » فان الكلى لاوجود له الافى الذهن ، اذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن فنقول: قد اشار المصنف الى ميزان «الصدق» فى « القضية الخارجية » بانه عبارة عن مطابقة الخبر للخارج ، فاذا قلت : « محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبى» كان صدقاً لان النسبة فى هذا الخبر مطابقة للخارج ، وكذلك الى ميزان « الصدق » فى « القضية الحقيقية » بانه عبارة عن مطابقة الخبر للخارج ـ اذ قد عرفت ان الحكم فى الحقيقية «ايضا» على الموجودات الخارجية ـ

الحكم ان فى خارجية صدق　　مثل الحقيقية للعين انطبق
وحقة مـــن نسبة حكمية　　طبق لنفس الامر فى الذهنية

لكنها اما محققة اومقدرة ، فقال : (الحكم) اى النسبة بين الموضوع والمحمول(ان فى) قضية (خارجية صدق) قوله : «صدق» خبر قوله : «الحكم» (مثل) القضية (الحقيقية) عطف على «خارجية» (للعين) اى الخارج (انطبق) ذلك الحكم وقوله : «للعين» متعلق بقوله : «انطبق» ، واستقامة البيت هكذا «الحكم ان انطبق للعين «اى الخارج» فى الخارجية والحقيقية «فهو صدق» .

واذ عرفت ميزان الصدق فى «القضية الخارجية» و «القضية الحقيقة» فاعرف ان ميزان الصدق فى «القضية الذهنية» مطابقة القضية لـ«نفس الامر» والمراد بنفس الامر ، هو «حد ذات الشيء» فاذا قلت : « الاربعة فى نفس الامر زوج » كان معناه « فى حد ذاتها » مقابل الامور الفرضية التى لاواقع لها كان تقول : « الاربعة فرد » مثلا ، وعلى هذا فنفس الامر شامل لثلاثة اشياء «المهية» و «الوجود الخارجى » و «الوجود الذهنى» لان للشيء فى كل واحد من هذه المراتب الثلاثة حداً خاصاًواقعيا لايتغير بالفروض والافكار .

والمصنف اشار الى ميزان الصدق فى «القضية الذهنية» بقوله : (وحقة) اى ان القضية « حقة » و « صادقة » ـ فان الحق والصدق بمعنى واحد وانما الفرق ان « الصدق » يقال باعتبار « مطابقة الخبر الواقع » وان « الحق » يقال باعتبار «مطابقة الواقع للخبر» .

(من نسبة حكمية) اى ان الصدق من اقسام الخبر ماكان (طبق لنفس الامر) وهذا هو معيار الصدق (فى) القضية (الذهنية) ففى القضية الذهنية ، انكان الحكم مطابقاً لنفس الامر ، كان صدقا .

بحدذات الشيءنفس الامرحد وعالم الامر وذاعقل يعد
من خارج اعم اذ للذهن عم كما من الذهنى من وجه اعم

ثم اراد المصنف ان يبين معنى «نفس الامر» ففيه ثلاثة اقوال :

الاول : انه «عبارة عن الحد الواقعى لكل شيء» وهذا تعريف المحققين له.

الثانى : انه عبارة عن « عالم الامر » مما اشير اليه فى قوله سبحانه : «الا له الخلق والامر» وهذا تعريف الصوفية له .

والثالث : انه عبارة عن «العقل الفعال» مما انتقش فيه كلشيء ، وهذا تعريف الفلاسفة له ، ولايخفى انه لم يثبت «العقل الفعال» .

نعم اذا فسر ذلك بقوله سبحانه : «مايغرب من ربك من مثقال ذرة» بان يراد ان الصدق فى القضية الذهنية مطابقته لعلم الله تعالى كان صحيحاً .

والى هذا اشار بقوله : (« بحد ذات الشيء » «نفس الامر» حد) اى عرف ـ وحد ـ نفس الامر ، بانه « حد ذات الشيء » (وعالم الامر) اى احد «نفس الامر» بانه « عالم الامر » (وذا) اى نفس الامر (عقل) فعال (يعد) اى عدده «عقلا فعالا» وعرفوه بذلك .

ثم ان المصنف بين النسبة بين «نفس الامر» وبين كل من « الخارج » ومن «الذهن» فان بين الاولين عموماً مطلقاً ، فان «نفس الامر» اعم مطلقا من «الخارج» وبين « نفس الامر » و «الذهن» عموماً من وجه ـ وسيأتى بيان ذلك ـ قال : نفس الامر (من خارج اعم) مطلقا (اذ) نفس الامر (للذهن عم) فيشمل الذهن والخارج كليهما (كما) اى نفس الامر (من الذهنى) اىالامور الذهنية(من وجه اعم) اى اعم من وجه ، وانماكان بينهما عموم من وجه لصدق «نفس الامر» و « الذهنى » فى «القضايا الصادقة» نحو «الاربعة زوج» ، وصدق الاول دون الثانى فى الحق سبحانه

اذفی صوادق القضایا صدقا وفی کواذب وحق فرقا
للربط والنفسی الوجود اذقسم فالجعل للتألیف والبسیط عم

الاول دون الثانی فی الحق سبحانه نحو « الله موجوداً » فانه مطابق لنفس الامر ، ولکنه لیس ذهنیاً، اذ حقیقته سبحانه لاتأتی فی الذهن فلا یحیط به سبحانه عقل او وهم ،وصدق الثانی دون الاول فی « القضایا الکاذبة » نحو « اربعة فرد » فانه یأتی فی الذهن ولیس کذلك فی نفس الامر .

والیه اشار بقوله : (اذ) تعلیل للعموم من وجه بین «نفس الامر» و «الذهنی» (فی صوادق القضایا) ای القضایا الصادقة (صدقا) ای صدق کل واحد من «نفس الامر» و «الذهنی» (وفی کواذب) من القضایا (و) فی (حق) سبحانه (فرقا) فیصدق «الذهنی» فی الکواذب ، و «نفس الامر» فی الحق ـ کما عرفت ـ .

« فصل فی الجعل »

الجعل معناه الابداع والانشاء ، وهذا ینقسم الی قسمین : الجعل البسیط وهو ابداع الشیء کقوله سبحانه : «جاعل الظلمات والنور» حیث تعلق الجعل بنفس الشیء ـ ای الظلمة، والنور ـ ، والجعل التألیفی وهو ماکان متعلقه الوجود الرابط وهو ابداع الربط بین شیئین کقوله سبحانه : « فجعلناه سمیعا بصیراً » حیث تعلق الجعل بالربط بین الانسان وبین السمع والبصر ـ ویسمی هذا جعلا مرکبا ایضاً ، اذا عرفت هذا عرفت ان الوجود ایضا قسمان :

الاول : الوجود الرابط ـ کما فی الجعل التألیفی الثانی ـ الوجود النفسی ـ کما فی الجعل البسیط ـ .

والی هذا اشار المصنف بقوله : (للربط ، والنفسی ، الوجود اذقسم) ای

في عرضي قد بدا مفارقا لاغير بالجعل المؤلف انطقا

حيث انقسم الوجود الى الوجود الربطي ، والى الوجود النفسي .

(فالجعل ، للتأليف والبسيط عم) اى عم الجعل البسيط والمركب .

ثم ان الجعل التأليفي لايكون الابين الشيء وعوارضه المفارقة «كجعل الانسان سميعاً» فان السمع عارض للانسان غير لازم له، فلايتصور الجعل التأليفي بين الشيء وذاته ، ولابين الشيء وذاتياته ، ولابين الشيء وعوارضه اللازمة ، فجعل الانسان انسانا ، او الانسان حيواناً ، او الاربعة زوجاً ، انما هو بالجعل البسيط لا الجعل المركب .

والى هذا اشار المصنف حيث قال : (في عرضي قد بدا) اى ظهر (مفارقا) اى غير لازم .

(لاغير) اى لافي غير العرضي المفارق ـ والغير: عبارة عن الذات، والذاتيات، والعرضي اللازم ـ كما عرفت ـ .

(بالجعل المؤلف انطقا) ـ موكد بالنون الخفيفة ـ ، واستقامة البيت هكذا : « انطق بالجعل المولف في العرضي المفارق ، لافي غيره » فان غيره جعل بسيط .

والى هذا اشار الشيخ بقوله : « ماجعل الله المشمش مشمشا ولكن اوجده » ومعناه انه لم يكن هناك «شيء»، ومشمش» حتى يربط بينهما الله سبحانه، وانما اوجد المشمش بايجاد واحد، وليس معنى العبارة مايتوهمه بعض من لم يعطها حق النظر، مما يلزم منه « اثبات المهية قبل الوجود » .

ثم ان الممكن لماكان زوجاتركيبيا من مهية ووجود وكان بينهما اتصاف ، اختلفوا في ان المجعول من هذه الثلاثة ماهي؟ فشيخ الأشراق تبعا للاشراقيين ذهب الى ان المجعول هو المهية ثم هذا الجعل يستلزم موجودية المهية بلاافاضة من الجاعل

في كون مهية او وجود او صيرورة مجعولا اقوالاً رووا
وعزى الاول لـلاشراقي وقد مشى المشاء نحو الباقي

للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية، والمشائون ذهب بعضهم الى ان المجعول هو الوجود ، وذهب جماعة منهم الى ان المجعول هو الاتصاف بمعنى ان اثر الجاعل امر بسيط يحلله العقل الى موصوف وصفة وذلك الامر البسيط هو الوجود .

والى هذه الاقوال الثلاثة اشار المصنف بقوله : (في كون مهية او وجود او صيرورة) ـ وهي الاتصاف (مجعولا) خبر كان (اقوالا رووا) اى رووا اقوالا ثلاثة في كون المجعول هل هو المهية او الوجود او الاتصاف .

(وعزى) اى نسب القول (الاول للاشراقي) كما سبق (وقد مشى المشاء نحو الباقي) اى القولين الاخرين ـ كماعرفت ـ .

ثم ان الوجود المتصورة في الجعل اثنتى عشرة ، لأن الجعل اما ان يتعلق ، بالوجود ، او المهية ، او الاتصاف، وكل من الثلاثة اما بسيط اومركب ، وكل من الستة ، اما بالذات ، او بالعرض .

قال المصنف : فعلى القول المرضى ماهو الصحيح من هذه الوجوه ، جعل الوجود بالذات جعلا بسيطا ، وجعله بالعرض مركبا ، وجعل المهية والاتصاف بالعرض بسيطا ومركبا ، وماهو الباطل جعله بالذات مركبا وجعله بالعرض بسيطاً ، وجعلهما بالذات بسيطا ومركبا، ومستو عليه الباطل والصحيح على قول الاشراقي، وعلى القول بجعل الاتصاف « اذعلى كل من القولين الاخرين الاحتمالات اثنى عشر

بالذات بالعرض من مركب ومن بسيط فى الثلاثة اضرب

ايضا» وان شئت فانظر الى هذا الجدول :

على قول المرضي يعني جعل الوجود		على قول الاشراقي يعني جعل المهية		على قول بعض المشائين يعني جعل الاتصاف	
صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل

وقد اشار المصنف الى هذا بقوله: (بالذات) و (بالعرض من) جعل (مركب ومن) جعل (بسيط) وهي اربعة (فى الثلاثة) اى الثلاثة المذكورة من مجعولية الوجود

جعل الوجود عندنا قد ارتضى　　مهية مجعولة بالعرض
كذا اتصاف وبذا الجعل جعل　　تركيبا الوجود مع ذين فنل
ولى على الذى هو اختيارى　　ان لازم المهية اعتبارى
وكل معلول لذيه قد لزم　　ففى سوى المعلول الاول حتم

والمهية والاتصاف (اضرب) فتصير اثنى عشرة صورة .

ثم ان الصحيح عند المصنف ما اشار اليه بقوله : (جعل الوجود عندنا قد ارتضى) فالوجود هو المجعول اولا (مهية مجعولة بالعرض) فهى حد الوجود، واذا جعل الوجود فانها تجعل تبعا له (كذا اتصاف) فانه مجعول بالعرض (وبذا الجعل) اى بالجعل بالعرض (جعل تركيبا) اى جعلا تركيبياً (الوجود مع ذين) اى المهية والاتصاف ، فبهذا الجعل البسيط للوجود يكون للمهية والاتصاف جعل تركيبى بالعرض (فنل) امر من« نال » بمعنى اخذه .

ثم ان المصنف استدل على مذهبه بثلاثة ادلة اخذهما من صاحب الاسفار الذى استدل لهذا المذهب بادلة خمسة :

الدليل الاول : انه لوكانت الجاعلية والمجعولية بين المهيات وكان الوجود امراً اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المجعول من لوازم مهية الجاعل ولوزام المهيات اموراعتبارية فيلزم انيكون جواهرالعالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الاالمجعول الاولهذا مااستدل به صدر المتألهين فى محكى المشاعر ـ واليه اشار المصنف فى دليل الاول بقوله : (ولى) اى دليلى (على الذى هو اختيارى) مايحتاج الى مقدمتين :

الاولى : (ان لازم المهية اعتبارى) .

والثانية: (وكل معلول لذيه) اى ذى المعلول ـ والمرادبه العلة ـ (قد لزم).

من قول الاشراق انتزاعيتها   وايضا انسلاب سنخيتها

فاذا تحققت المقدمتان نقول : (ففى سوى المعلول الاول حتم ـ من قول الاشراق ـ) القائلون بمجعولية المهية (انتزاعيتها) اى كون كل مافى العالم انتزاعياً ، اى اموراً اعتبارية ، لكن اللازم وهو اعتبارية جميع مافى العالم، باطل، فاللازم وهو قول الاشراق باطل، بيان ذلك امابيان المقدمة الاولى فلان كل لازم للمهية امراعتبارى اذ لاينفك اللازم عن الملزوم ابداً كزوجيت الاربعة، لان لازمها يكون معها حتى فى حالة عدم وجود المهية ، ومن المعلوم ان مثل هذا اللازم ليس امرا خارجيا، فهل زوجية الاربعة ـ فى حال عدم وجود الاربعة ـ امر خارجى ؟

واما المقدمة الثانية : فواضح بديهى لايحتاج الى البرهان ، فان انفكاك المعلول عن العلة التامة محال اذا تحققت المقدمتان قلنا لو كان الوجود امرا اعتبارياً عقلياً وكانت المهية مجعولة لزم اعتبارية كلشىء فى العالم ، اذ المعلول الاولى لزم ان يكون مهية ولازم المهية اعتبارى ـ كما تحقق فى المقدمة الاولى ـ .

ان قلت : اى تلازم بين كون المجعول مهية ، وبين قول الاشراق ؟

قلت : لان الاشراق يقول بذلك ، فالذى صدر. اولا منه سبحانه مهية وسائر الاشياء معلولة لتلك المهية ، ومعلول المهية اعتبارى .

اقول: ان هذا الدليل فيه موانع من الاشكال اهمها عدم صحة الادلة الدالة على وجود المعقول ، بل تحقق بطلان ذلك ، ولذا قال المحقق الطوسى: « وادلة وجودها مدخولة » وحيث نحن بصدد توضيح المتن لانتعرض لتفصيل الكلام حول ذلك .

اما الدليل الثانى للمصنف على كون المجعول هو الوجود لاالمهية ، فهو ما اشار اليه بقوله : (وايضا) يلزم من كون المهية مجعولة ـ كما يقول الاشراق ـ

كالفيء للشيء لواهب الصور حيث انتفا المهية عنه ظهر

(انسلاب سنخيتها) اى سنخية المعلولات للعلة ، بيان ذلك ان كل معلول يلزم ان يكون من سنخ العلة ،كالحرارة التي هى من سنخ النار والبرودة التى هى من سنخ الماء وهكذا، اذلو لم تعتبر السنخية بين العلة والمعلول لزم صدور كلشيء من كلشيء فتارة يبرد الماء وتارة يبرد النار، وهكذا تارة تعطى النار الحرارة وتارة يعطى الماء الحرارة، فاذا تحققت هذه المقدمة قلنا: لوكان المجعول مهية ـ كما يقول الأشراق ـ لزم عدم السنخية بينه سبحانه وبين مجعولاته،لانه تعالى وجود بحت والمجعولات مهيات .

ثم بين المصنف السنخية التى بين الله سبحانه وبين المخلوقات بقوله:(ك) السنخية التى بين (الفى للشيء) اى الظل ، وبين نفس الشيء ، فان الاشياء اظلة له تعالى ، كما قال تعالى : «الم تر الى ربك كيف مد الظل» ، قال فى حاشية الكتاب : فالمهيات غواسق وظلمات والوجود المنبسط ظله الممدود سبحانه (لواهب الصور) متعلق بـ «سنخيتها» (حيث) تعليل للزوم انتفاء السنخية على القول بكون المجعول المهية (انتفا المهية عنه) سبحانه (ظهر) مما قررناه سابقاً فهو سبحانه ليس بمهية فلو كان المجعولات مهيات لزم انتفاء السنخية بين العلة والمعلول ، لكن انتفاء السنخية محال فكون المجعولات مهيات غير تام .

لكن لايخفى ان مااستدلوا بهعلى لزوم السنخية بين العلة والمعلول غير تام ، اذلم يدل على ذلك فاعطاءكل موجود اثر خاصاً انما هو بجعله سبحانه هكذا ، مضافا الى انه لوتم فى عالم الطبيعيات لم يمكن قياس الله تعالى عليه، لانه من اقسام المغالطة وشبيه بقول من يقول: ان كل شيء له حيز ، فالله له حيز، ولتفصيل الكلام محل آخر .

مثل انسلاب كونها مرتبطة وذات مجعول به مشترطة

وقد اشار المصنف الى الدليل الثالث لعدم مجعولية المهية بقوله : (مثل انسلاب كونها) اى المهية (مرتبطة) بالجاعل ، اى يلزم من مجعولية المهية ـ كما يقول الأشراق ـ عدم ارتباط المجعول بالجاعل .

(و) الحال ان (ذات مجعول به) اى الأرتباط بالجاعل (مشترطة) فكيف يمكن عدم ارتباط بين المجعول والجاعل ، وانما لزم عدم الارتباط على تقدير مجعولية المهية ، اذ تصور المجعول بالذات لاينفك عن تصور الجاعل «كما فى الوجود ، فان من مجرد تصوره يلزم تصور الجاعل له » وليس كذلك المهية لأمكان تصور المهية بتمام ذاتها وذاتيتها بدون تصور الجاعل والغفلة عن تحقق الجاعل فى الخارج ، فتأمل .

« فصل فى الوجوب والامكان »

اعلم ان « الوجود » يشتمل على جهات ثلاث : « الوجوب » و « الامكان » و « الامتناع » وحيث كان مصب هذه الجهات «الوجود» قدم المصنف الكلام حول الوجود واقسامه ، ثم بين الجهات الثلاث .

واعلم ان الوجود على ثلاثه اقسام : «ألوجود النفسى» و يسمى بالمحمولى ، و «الوجود الرابط» و« الوجود الرابطى » لأنه اما وجود فى نفسه اوليس فى نفسه ، وماقى نفسه اما لنفسه اولغيره ، وهذا القسم ينقسم الى مافى نفسه لنفسه بغيره ، وما فى نفسه لنفسه بنفسه ، فالاقسام بالنتيجة اربعة ـ وانما قسمنا الى الأقسام الثلاثة ، او لا مراعاة لانسياق المتن .

فالاول : مافى نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الله تعالى .

ان الوجود رابط ورابطى ثمة نفسى فهاك واضبط
لانه فى نفسه اولا وما فى نفسه امـا لنفسه سمـا
او غيره والحق نحوايسه فى نفسه لنفسه بنفسـه

والثانى : مافى نفسه لنفسه بغيره كوجود الجوهر .

والثالث : مافى نفسه لغيره كوجود العرض .

والرابع : ماليس فى نفسه نحو زيد عالم ، فان فيه جعل الوجود « رابطا » وليس فى نفسه وهو مفاد كان الناقصة ، وبهذا تعرف ان الوجود « الرابطى » هو وجود العرض لموضوعه والوجود «النفسي» شامل اصطلاح على مثل وجوده سبحانه، ووجود الجوهر .

اذا عرفت هذا ، نشرح المتن فنقول : (ان الوجود رابط) وهو ماذا كان مفاد كان الناقصة وهل المركبة ، ولم يكن «الوجود» بذاته ، محمولا (ورابطى) وهو ماذا كان وجوداً لغيره (ثمة) وجود (نفسى) كما عرفت (فهاك) اى خذ الاقسام الثلاثة (واضبط) لئلا تشتبه عليك حين التقسيم العقلى الدائر بين النفى والاثبات .

(لانه) اى الوجود المطلق ، اما ان يكون وجودا (فى نفسه) شامل لوجوده سبحانه ووجوده الجوهر، ووجود العرض (اولا) بان يكون وجوداً لافى نفسه وهو المراد بـ«الرابط» كما عرفت .

(وما) اى الوجود الذى هو (فى نفسه اما لنفسه) كوجود الله تعالى ووجود الجوهر (سما) اى علا (او) فى نفسه (لغيره) كوجود العرض .

(والحق) تعالى (نحوايسه) اى نحو وجوده ـ فان «ايس» بمعنى الوجود، فى مقابل «ليس» بمعنى العدم ـ (فى نفسه) لاكرابط (لنفسه) لاكالرابطى (بنفسه) لاكوجود الجوهر الذى هو قائم بغيره .

قد كان ذا الجهات فى الاذهان وجوب امتناع او امكان
وهى غنية عن الحدود ذات تأس فيه بالوجود

اذا عرفت اقسام الوجود فاعلم ان الوجود سواء جعل محمولا اورابطا فهو على ثلاثة جهات: «الوجوب» و«الامكان» و«الامتناع» واليه اشار بقوله: (قد كان) الوجود (ذا الجهات) اى صاحب الجهات الثلاث (فى الاذهان) فانها فى الذهن تسمى «جهة» وفى الخارج تسمى «مادة» (وجوب امتناع اوامكان) بالجر عطف على الجهات (وهى) اى هذه الجهات الثلاث (غنية عن الحدود) اى التعريف لانها ترتسم فى الذهن بمجرد تصورها، فان الوجوب شدة الوجود، والامكان ضعفه، والامتناع خلافهما ـ حيث لاوجود اطلاقاً ـ فهذه المواد الثلاثة فى الغنا عن التعريف (ذات تأس) واقتداء (فيه) اى فى الغنا عن التعريف (بالوجود) نفسه، حيث عرفت انه لايمكن تحديده الابتعاريف لفظيـة .

« فصل فى ان الجهات الثلاث اعتبارية »

اعلم ان الجهات الثلاث المذكورة وهى «الوجوب» و «الامكان» و «الامتناع» اعتبارية انما مكانها العقل لا الخارج ، وذلك لانها لوكانت خارجية لزم محذوران :

الاول: انها تصدق على المعدوم، ولاشىء فى الخارج يصدق على المعدوم، كما تقول : «شريك البارى . تمنع الوجود ، او واجب العدم» وتقول : «جبل من ذهب ممكن الوجود والعدم» فقد صدق على « شريك البارى » وعلى « الجبل من ذهب » الجهات الثلاث .

الثانى : انها لوكانت خارجية لزم التسلسل ، لان كلشىء اما واجب او ممكن

وجودها في العقل بالتعمل   للصدق في المعدوم والتسلسل
ماصح ان لولم تكن محصله   امكانه لا كان لا امكان له

او ممتنع، فاذا كان في الخارج شيء هو «واجب» نقل الكلام اليه وهل هو واجب او ممكن او ممتنع وهكذا ، حتى يتسلسل .

والى هذين الدليلين اشار بقوله : (وجودها) اى وجود هذه الجهات الثلاث (في العقل) اى في الذهن (بالتعمل) والتفكر ، فان العقل بتعمل وتفكر يجد ان نسبة الوجود اليه تعالى بالوجوب، والى شريك البارى بالامتناع، والى الانسان بالامكان (للصدق) لهذه الجهات (في المعدوم) كما عرفت في الدليل الاول (والتسلسل) كما عرفت في الدليل الثاني .

ثم انه قد ذهب جمع الى ان «الامكان» و «الوجوب» يوجدان في الخارج، واستدلوا لذلك بادلة ثلاثة .

الاول: انه لولم يكن الامكان في الخارج لزم عدم الفرق بين «عدم الامكان» كشريك البارى وبين «الامكان المعدوم» كجبل من فضة ، اذ الاعدام لافرق بينهما ، لكنا نرى بالوجدان الفرق بينهما، فيدل ذاك على ان احدهما وهو «الامكان المعدوم» وجودى ، والاخر وهو «عدم الامكان» عدمي .

وقد اشار المصنف الى هذا الوجه والجواب عنه بقوله : (ماصح) اى ليس بصحيح ماقالوه من (انه) ـه (لو لم تكن) الجهة ـ اى الامكان والوجوب ـ اما الامتناع فلم يقل احد بانه امر وجودى (محصلة) وموجودة في الخارج ، لزم ان يكونما (امكانه لاكان) اى الممكن المعدوم ، عين ما (لامكان له) كشريك البارى ، وانمالايصح هذا الاستدلال لان «عدم الامكان» فيه اقتضاء العدم، و «الامكان المعدوم» لااقتضاء فرق بينهما ، بالاضافة الى ان الاعدام باعتبار المضاف اليه متمايزة ـ كما

وانه رفع النقيضين لــزم والواجب عنه الوجوب ينحسم

سبق - .

الثاني : انه لو كان كل من « الامكان والوجوب » عدميا ، وكان «اللاوجوب واللاامكان» ايضا ، لزم ارتفاع النقيضين ، لكن ارتفاع النقيضين محال ، فاللازم ان يكون كل من «الامكان والوجوب» وجودياً .

والجواب اولا : النقض بـ«العمى» و « اللاعمى » فكلاهما عدمي ، ولايلزم ارتفاع النقيضين .

وثانيا : بالحل ، بان معنى ارتفاع النقيضين في « المفردات » عدم صدقهما على شيء واحد ـ كان لايصدق «الوجوب واللاوجوب» على شيء ، ولايلزم ارتفاع النقيضين من انه لايكون «الوجوب، ولا، اللاوجوب» خارجياً موجودا في الاعيان.

والى هذا اشار المصنف بقوله : (و) ماصح (انه رفع النقيضين لزم) من عدم كون الجهات خارجية .

الثالث : انه لو لم يكن « الوجوب» خارجيا ـ بان كان اعتباريا ـ لزم ان لا يكون الواجب واجباً الاعند العقل ـ لان الوجوب ذهني على رايكم ـ وهذا يلزم منه ان لايكون الواجب واجباً في الخارج ، وهذا محال .

والجواب اولا : النقض «بالامتناع» فانه مع انه ذهني، لاخارجي ـ كما انتم تعترفون به ـ لايلزم منه انقلاب الممتنع الخارجي ، الى الامكان او الوجوب .

وثانيا: بالحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف ـ كاتصاف الواجب بالوجوب، في الخارج ـ لايقتضي ثبوت تلك الصفة في ذلك الظرف، مثلا كون «شريك الباري» في الخارج «ممتنعا» لايلزم ثبوت «الامتناع» في الخارج ، وهكذا مانحن فيه ، وان شئت قلت : ان «الوجوب» شدة «الوجود» فليس الوجوب صفه خارجية اصلا .

والى هذا اشار بقوله : (و) ماصح ان (الواجب عنه) اى عن الواجب

وكل واحد لدى الاكياس بالذات والغير وبالقياس
الافي الامكان فغيرى سلب فليس ما بالذات منها ينقلب

(الوجوب ينحسم) اى ينقطع ويزول ، على تقدير عدم كون الجهات خارجية .

« فصل فى بيان اقسام كل واحد من المواد الثلاث »

كل واحد من الواجب والممكن والممتنع على ثلاثة اقسام ، بالذات ، وبالغير ، وبالقياس ، فمعنى بالذات ماكان له احدى الجهات بذاته ، ومعنى بالغير ماكان له احدى الجهات بالنظر الى غيره - لابالنظر الى ذاته - ، ومعنى بالقياس ماكان له احدى الجهات بالنظر الى شيء آخر ، فيحصل من ضرب الجهات الثلاث فى الاقسام الثلاثة تسعة اقسام يستثنى منها ، الامكان بالغير - لاستحالته - فيبقى ثمانية اقسام .

والى هذا اشار بقوله : (وكل واحد) من الوجوب والامكان والامتناع (لدى الاكياس) جمع كيس وهو الفطن ، ينقسم الى ما (بالذات و) ما بـ(الغيرو) ما (بالقياس) فالاقسام العقلية تسعة .

(الا فى الامكان فغيرى) اى الامكان بالغير (سلب) فليس عندنا ممكن بالغير ، اذ لو كان امكان بالغير، يلزم ان يكون ذلك انقلاباً عن الواجب بالذات ، اوالممتنع بالذات ، ومن المعلوم ان احدهما لاينقلب الى الممكن بالغير .

(فليس مابالذات منها) اى من هذه الجهات (ينقلب) الى مابالغير ، بان ينقلب الوجوب اوالامتناع الذاتى ، الى الامكان .

وان شئت قلت : ان « الامكان بالغير » لوفرض لزم ان يكون ذلك الممكن بالغير ، اما واجباً بالذات او ممتنعاً بالذات ، او ممكنا بالذات ، وعلى الاولين يلزم الانقلاب ، وعلى الثالث يلزم لغوية قولنا : «بالغير» لانه ممكن بذاته ، فليس ممكنا بغيره ، واليك مثال الاقسام الثمانية ، فالواجب بالذات كالبارى تعالى ، والواجب

ما بالقياس كالمضايفين ثمت كالمفروض واجبين

بالغير كوجود المعلول الذى هو بذاته ممكن لكنه بالنظر الى وجود علته واجب ، والواجب بالقياس هو ماكان موجودان يستدعى كل واحد منهما الاخر «كالاخوين» او «الفوق والتحت» او ماشبه من سائر المتضايفين ، والممتنع بالذات كشريك البارى ، والممتنع بالغير كالمعلول بدون العلة ، فانه ممتنع بالنظر الى عدم علته ، اما فى ذاته فهو ممكن ،والممتنع بالقياس ماكان وجود شىء اوعدمه مستدعياً عدم شىء او وجوده ،كما لوقسنا وجود احد المتضايفين بالنسبة الى عدم الاخر، اوقسنا عدم احد المتضايفين بالنسبة الى وجود الأخر، فمثلا «عدم التحت» ممتنع بالقياس بالنسبة الى « وجود الفوق » وكذلك « وجود التحت » ممتنع بالقياس بالنسبة الى « عدم التحت » لان المتضايفين اما يوجدان معاً اويعدمان معاً ، والممكن بالذات مايكونمعدوما فىنفسهويوجدبسبب العلة ـ كجميع المخلوقات ـ والممكن بالقياس ما لا يكون وجوده او عدمه ضروريا بالنسبة الى شىء آخر ، كالعلم بالنسبة الى البصر ، فليس وجود العلم ولاعدمه ضروريا بالنسبة الى الشخص ذى البصر ـ لا مكان كل واحدمنهما فى هذا الشخص ـ .

وحيث كان الاقسام «غير مابالقياس» واضحة اشار المصنف الىمابالقياس فقط بقوله: (مابالقياس كالمضايفين) كما عرفت فىمثال «الواجب، والممتنع، بالقياس» .

ثمجاء المصنف بمثال آخر لـ«مابالقياس» بقوله: (ثمت كالمفروض واجبين) هذا مثال للممكن بالقياس ، فاذا فرض هناك شيئان كل واحد منهما واجب الوجود بالذات ، كان كل واحد منهما بالقياس الى الاخر ممكناً ، اذ لايكون احدهما علة للاخر ولايكونان مشتركين فى كونهما معلولا لعلة ثالثة ، اذ على احد التقديرين يلزم امكانهما ، وهذا خلاف فرض كونهما واجبين .

قال المصنف : وهذا الفرض له فوائد علمية كما فى مسئلة نفى الاجزاء عن الواجب وغيرها ، انتهى . لان الأجزاء انكانت ممكنات لزم حاجته الى الجزء

عروض الامكان بتحليل وقع   وهو مع الغيرى من ذين اجتمع

الممكن، وانكانت واجبات فلاعلاقة بينها، اذ بينها الصحابة الاتفاقية لارابطة واقعية، وهذا خلف .

« فصل في ابحاث متعلقة بالامكان »

الامكان بالذات يجتمع مع كل من الوجوب بالغير، والامتناع بالغير، اذ الشيء بالنظر الى ذاته ممكن، وبالنظر الى وجود علته واجب، وبالنظر الى عدم علته ممتنع .

(عروض الامكان) للمهية (بتحليل) من العقل (وقع) فيتصور الذات المجردة عن الامكان، ثم يصفها بالامكان (وهو) اى الامكان الذاتي (مع الغيرى من ذين) اى الواجب بالغير، والممتنع بالغير (اجتمع) فاذا وجد الممكن كان «واجباً بالغير، وممكنا بالذات» واذ لم يوجد كان «ممتنعا بالغير، وممكنا بالذات» .

ثم انه قد يقال: «الامكان» ويراد منه احد معاني ثلاثة: «الامكان العام» او «الامكان الخاص او الامكان الاستقبالي»، فالامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف، فاذا قيل: «الشيء الفلاني ممكن» يراد به انه ليس بممتنع، فمعنى «زيد موجود بالامكان العام» ان عدمه ليس بممتنع، فمعنى « زيد معدوم بالامكان العام » ان وجوده ليس بممتنع، والامكان الخاص عبارة عن سلب الضرورتين، يعني ليس وجوده ولاعدمه ضرورياً، فمعنى « زيد موجود بالامكان الخاص » ان وجوده وعدمه ليس احدهما ضروريا، والامكان الاستقبالي، عبارة عن سلب الضروريات حتى بالنسبة الى المحمول فمعناه انه ممكن في ذاته وممكن بالنسبة الى وجود العلة وعدمه، وهذا لايتصور الا بالنسبة الى الاستقبال، اذ الممكن في الحال او الماضي وانكان ممكنا بالذات لكنه صار واجباً او ممتنعا لوجود علة او عدم علة، اما بالنسبة الى المستقبل فممكن في ذاته، وممكن بالنظر الى احتمالي وجود العلة وعدمها، فاذا قيل: «ابن نوح عليه

وقد يراد منه في استعمال العم والاخص واستقبالى
قد لزم الامكان للمهية وحاجة الممكن اولية

السلام ممكن» كان امكاناً ذاتياً ، وان كان واجباً بالنظر الى تحقق علته ، واذا قيل : «ابن عيسى عليه السلام ممكن» كان امكاناً ذاتياً، وان كان ممتنعاً بالنظر اى عدم تحقق علته واذا قيل «ابن احد اصحاب الامام الحجة عليه السلام ممكن» كان امكانا ذاتياً ، وامكانا بالنظر الى علته ، لانه لم يأت وقته بعد حتى يكون واجباً ـ لوجود علته ـ او ممتنعا ـ لعدم علته ـ .

والى هذه الاقسام الثلاثة اشار المصنف بقوله: (وقد يراد منه) اى من الامكان (فى استعمال) اى فى الاستعمالات المنطقية والحكمية (العم) اى الامكان العام (والاخص) اى الامكان الخاص ـ وسمى خاصاً لانه اخص من الاول ـ (واستقبالى) اى الامكان بالنظر الى المستقبل .

ثم ان الامكان لازم للمهية فلايمكن الانفكاك عنها ، بان ينقلب الامكان وجوبا ذاتيا او امتناعاً ذاتياً .

(قد لزم الامكان للمهية) فلاتحتاج المهية فى اتصافها بالامكان الى مؤنة زائدة (وحاجه الممكن) الى المؤثر بديهية (اولية) فان الانسان اذا نظر الى المهية ونسب الوجود والعدم اليها عرف بالبداهة انها فى وجودها يحتاج الى المؤثر، اذليس لها بذاتها وجود ولاعدم ، فمثلا «الانسان» انسان ، امالوجود، او العدم، فهماخارجان عن ذاته ، وانما يتصف باحدهما بالنظر الى وجود علته اوعدمها .

ثم ان الفخر الرازى اشكل على بداهة احتياج الممكن الى المؤثر بامور ، ذكر المصنف منها امرين :

الاول: ان الممكن لوكان محتاجاً الى المؤثر، لكانت الحاجة اما فى انيجعل المهية مهية ، او ان يجعل الوجود وجوداً ، او ان يجعل المهية متصفة بالوجود ، والثلاثة باطلة، اذيلزم من الاولين سلب الشيء عن نفسه، فانه يلزم ان لاتكون المهية،

واثر الجعل وجود ارتبط   وصفة التأثير فى العقل فقط
لايفرق الحدوث والبقـاء   اذ لم يكن للممكن اقتضاء

اوالوجود قبل المؤثر مهية ووجودا، ويلزم من الثالث تأثير العلة فى الامر العدمي ـ اذ الاتصاف ليس بامر خارجي كما سبق ـ .

(و) الجواب ان (اثر الجعل وجود ارتبط) فالجاعل يربط بين الوجود والمهية ، بالجعل البسيط ، واثره طرد العدم .

الثاني: انه لوكان الممكن محتاجاً الى المؤثر فصفةالمؤثرية ايضا شيء ممكن فاحتاجت الى مؤثرية اخـرى وهكذا حتى يلزم التسلسل ، لكن التسلسل باطل ، فالمؤثرية باطلة .

(و) الجواب ان (صفة التأثير فى العقل فقط) فالعقل ينتزع من الايجادصفة التأثير والتأثر، وليستهذه الصفة خارجية كما ان صفة الامكان والوجوب والامتناع عقليه ـ علىما سبق ـ .

ثم لايخفى ان الممكن كما يحتاج فى حدوثه الى العلة كذلـك يحتاج الى العلة فى بقائه ، وذلـك لانـه وجه الحاجة ـ وهو الامكان ـ موجود بعـد حدوث الممكن ، كما كان قبل حدوثه فلايمكن البقاء بدون العلة .

فـ(لايفرق الحدوث) للممكن (والبقاء) له فى الاحتياج الى العلة (اذ لم يكن للممكن اقتضاء) الوجود ، فكما لم يكن وجوده فى اول الحال باقتضاء ذاته بل احتاج الى العلة ، كذلك ليس وجوده فى ثانى الحال وثالثه الابالعلة، وقداشكل على احتياج الممكن فى البقاء الى العلة ، بانه لو كان فى بقائه محتاجا الى المؤثر لكان الاحتياج ، اما فى وجوده الذى كان حاصلا قبل وهو محال ، لانـه تحصيل للحاصل .

وانما فاض اتصال كون شيء — ومثل المجعول للشيء كفيء
قد كان الافتقار للا مكان — فليجعل القديم بالزمان

واما فيوجود جديد ـ وليس الكلام فيه، وانما الكلام فيبقاء ذلكالوجود القديم ـ والجواب ان الاحتياج انما هوفي استمرار الوجود ، فان الوجودكالنهر الجاري يحتاج كل لحظة الينبع جديد، اوكالكهرباء يحتاج كلآن الى تيارجديد ومايقال من ان الوجود كالدار التي يبنيها البناء ثم تبقى الدار بلاحاجة الى البناء، مغالطة فان البناء لم يكن علة الدار، وانما البناء معد فقط اماقيام الدار فبالله تعالى.

(وانما فاض) من المبدء الأعلى.(اتصالكون شيء) اى اتصال وجوده ، واستمراره ، فالاستمرار عبارة عن لحظات ،كل لحظة تحتاج الى التأثير والعلة ـ ولايخفى ان الافاضة بمعنى الايجاد، لامثل افاضة الماء من المنبع مماتكون السنخية بين المفيض والفيض ـ .

(ومثل المجعول للشيء) اى مثل المعلول للعلة (كفيء) اى الظل وصاحب الظل ، فانه تبع محض له يحدث بحدوثه ، ويبقى ببقائه ، ويفنى اذا لم يكن نور، وربما يمثل ذلك بالخيال القائم بالالتفات الذهني ، فبمجرد عدم الالتفات يكون لاشيئاً .

ثم انبعض المتكلمين ذكر ان علةالاحتياج في الممكن الى العلة الحدوث، لا الامكان، وفي البقاء ليس حدوث حتى يحتاج الى العلة، والمحققون انكروا ذلك بل قالوا ان العلة الامكان ،كما اشار اليه المصنف بقوله : (قد كان الافتقار) اليالعلة (للامكان) لاللحدوث، قيل بان العقول العشرة امور ممكنة بذاتها لكنها ليستحادثه بل قديمة بالزمان ـ لكن هذا باطل عقلا وشرعا ، ولذا قال المحقق الطوسي في التجريد : «وادلة وجودها مدخولة» بل دل العقل والنقل على انه كان الله ولم يكن

ضرورة القضية الفعلية لوازم الاول والمهية

معه شيء ، وانه سبحانه القديم الاوحد ، وان جميع الأشياء ماعداه حادثات لكن المصنف بنى على قول الحكماء بقدم العقول نتيجة البحث بين القائل بان الاحتياج للامكان ، او للحدوث فقال : (فليجعل القديم بالزمان) اى القديم بالزمان الذى هو العقل ـ مما لاحدوث له ـ يحتاج الى العلة والجعل لكونه ممكنا، وبناءاً على قول بعض المتكلمين لايحتاج الى العلة ، لانه لاحدوث له ـ والحدوث مناط الحاجة عند هؤلاء المتكلمين ـ .

وكيف كان فقداستدل المصنف على كون علة الحاجة «الأمكان» لا «الحدوث» بادلة خمسة :

الاول : ان الحدوث لايكون علة الاحتياج ، اذ الشيء قبل حدوثه ضرورى العدم وبعد حدوثه ضرورى الوجود ـ فان الشيء مالم يجب لم يوجد ومالم يمتنع لم يعدم ـ وضرورة الوجود او العدم، مقابلة للحاجة، فالحدوث مانع عن الحاجة ، بخلاف الأمكان ، فمالم يعتبر حال المهية فى ذاتها اعنى امكانها الذاتى لم يرتفع الوجوب ولم تحصل الحاجة الى السبب .

والى هذا اشار بقولـه : الأمكان علة الحاجة ، لاالحدوث لـ(ضرورةالقضية الفعلية) والقضية الفعلية هى ماكانمحمولها واقعاً فى احد الأزمنة ـ اى المطلقةالعامة، كما تقدم فى مبحث الموجهات ـ ، ومعنى البيت ان القضية الفعلية ضرورية ، فلا يمكن اجتماعها مع الحاجة .

الثانى : ان جماعة اثبتوا لوازم لذاته تعالى ، بحيث لم تنفك تلك اللوازم عنه من الأزل ـ كالعالمية والقادرية، الزائدة عنالذات عند المعتزلة ـ وهذه اللوازم ليست واجبة والالـزم تعدد الواجب المستحيل ، بل هى ممكنة فى ذاتها ، ولكنها

ثم امتناع الشرط بالمعاند والفقر حالة البقاءشواهدى

ليست حادثة بل قديمة ، ومع ذلك هى محتاجة الى ذاته ، فلوكان علة الحاجة هى الحدوث لم تكن تلك اللوازم محتاجة ـ لعدم حدوثها ـ ، وانما نقول باحتياجهاة لامكانهاالذاتى، فتحقق ان علةالحاجة الامكان، لاالحدوث، واليه اشاربقوله: ولضرور (لوازم الأول) تعالى .

(و) الثالث : لوازم (المهية) فان لكل مهية لازم مستند اليها غير متأخر عنها زماناً ولايتخلل العدم بينهما ، فلوكان الحدوث علة الاحتياج ، لزم عدم حاجة تلك اللوازم للمهيات لعدم حدوثها وعدم تأخرها عن المهيات، وانما تكون تلكاللوازم محتاجة لانها ممكنة فثبت المطلوب وهو ان علة الحاجة الأمكان لاالحدوث .

ان قلت : هذان الدليلان يثبتان كون الحاجة هى العلة فى بعض الممكنات فاين لكم باثبات العموم ؟

قلت : القاعدة العقلية لاتخصص ، فان علة الحاجة فى الممكن مطردة .

اقول : كونالله سبحانه‌له لوازم ممكنة قديمة كلام باطل يخالف اعتقادالشيعة الثابت بالعقل والنقل كما يظهرلمن راجع علم الكلام فى هذا الباب، وكانالمصنف ذكر ذلك جدلاً لابرهانا .

الرابع : لوكان الحدوث علة حاجة الممكن الى المؤثر لزم ان يكونالشىء مشروطاً بمعاندة لكن اللازم باطل ـ اذ معاند الشىء مناف له ، فلايمكن ان يكون شرطاً له ـ فالملزوم مثله ، فلاتكون علة الحاجة الحدوث ، بل العلة الأمكان ، بيان الملازمة ، ان « الحدوث » عبارة عن عدم سابق ووجود لاحق ، فاذا كان الحدوث علة الحاجة ، كان معناه ، ان العدم السابق علة للوجود اللاحق ، اماالأمكان ـ الذى قلنا انه علة الحاجة ـ فليس مقابلا للوجود ومعانداً له كما لايخفى .

واليه اشار بقوله : (ثم) لعطف اللفظ لضرورة (امتناع الشرط بالمعاند) اى

ليس الحدوث علة من راسه   شرطا ولاشطراً ولابنفسه

يمتنع ان يكون شرط الشيء ، معانداً لذلك الشيء ، فلايمكن ان يشترط البياض بالسواد ، والوجود بالعدم .

الخامس : انه لوكان الحدوث علة الاحتياج ، لزم عدم الاحتياج بعد حدوث الشيء ـ لان العلة قد زالت ـ لكن الحاجة باقية، فقد مر سابقاً ان الموجود محتاج العلة في بقائه كما كان محتاجا اليها في حدوثه ، فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث لم يكن الحادث مفتقراً، امااذا كانت العلة الامكان، فالامكان باق بعد الحدوث ايضا.

واليه اشار بقوله : (و) لضرورة (الفقر) اياحتياج الموجود في (حالة البقاء) الى العلة، فهذه الوجوه الخمسة (شواهدي) على انعلة الحاجة الامكان لاالحدوث وقوله : « شواهدي » خبر قوله : «ضرورة» وماعطف عليه ـ وانما اظهرنا « اللام » على «ضرورة» لئلا يشط الذهن عن المطلب ، حيث كان بعد بين المبتدء وخبر في النظـم .

ثم انالذين قالوا «الحدوث» علةحاجة الممكن اختلفوا فيذلك فقال بعضهم: «الحدوث» وحده علة الحاجة ، وقال آخرون : علة الحاجة «الحدوث ، والامكان» معاً ، وقال ثالث : بان علة الحاجة «الامكان بشرط الحدوث» .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (ليس الحدوث علة) لحاجة الشيء الى المؤثر (من رأسه) اي اصلا لامستقلا ولاشرطاً ولاشطراً .

واليه اشار بقوله: لا (شرطاً ولاشطراً) ايجزءاً للعلة (ولابنفسه) ایاستقلالاـ كما عرفت ـ .

ثم استدل المصنف بدليلين لعدم مدخلية «الحدوث» في علة حاجة الممكن الى المؤثر .

وكيف والحدوث كيف ما لحق   للفقر اذ عد المراتب اتسق

الاول : ان الحدوث متأخر عن الوجود ، والوجود متأخر عن العلة ، اذ علة فوجود فاتصاف لذلك الوجود بالحدوث - فان الصفة متأخرة رتبة عن الموصوف - فكيف يمكن ان يكون المتأخر علة للمتقدم .

(وكيف) يتصور ان يكون «الحدوث» علة لاحتياج الممكن الى المؤثر (و) الحال ان (الحدوث كيف) اى كيفية وصفة لـ(ما) اى لوجود (لحق) ذلك الوجود ، بالمهية (للفقر) اى الحاجة (اذ عد المراتب اتسق) « اذ » متعلق بـ«لحق» اى يلحق ذلك الحدوث ، اذا نظمت المراتب ، فان الحدوث كيفية الوجود - لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم - فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علتها، فلو كان الحدوث علة للحاجة مستقله او جزءاً اوشرطاً - لتقدم على نفسه بمراتب - وهذا باطل - .

الثانى : انه لو كان « الحدوث » علة للحاجة ، لزم ان يكون « العدم » شرطاً لوجود الممكن - اذ الحدوث معناه العدم السابق والوجود اللاحق - فنقول : «العدم» على اربعة اقسام ، واى منها لايمكن ان يكون شرطا .

١ - العدم المطلق - اى مطلق العدم ، عدم اى شىء كان - ومن المعلوم ان العدم المطلق لايكون علة لحادث خاص .

٢ - العدم المضاف الى الحادث الخاص - كان يكون عدم الانسان علة لوجود الانسان - فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف والمضاف اليه الى الآخر .

٣ - العدم البدلى - اى عدم واحد من الاشياء على سبيل البدل - وهذا غير ممكن ، اذ هذا العدم نقيض «الكون» الحادث فبتحقيق الكون يرتفع ذلك العدم ، فكيف يمكن ان يكون هذا العدم علة الكون .

والعدم السابق كونا ليس خص   بديله نقيضه دار الحصص

---

٤ ـ العدم الذى هو عبارة عن لااقتضائيه الممكن لكل من الوجود والعدم ، وهذا غير « الامكان » وهو خلاف مفروضكم ، لانكم فرضتم ان العلة «الحدوث» لا « الامكان » .

والى هذا اشار بقوله : (والعدم السابق كونا) اى العدم السابق على الوجود والكون (ليس خص) اى ليس ذلك العدم خاصاً بان يكون نقيضاً لهذا الوجود اللاحق ـ اذ يشترط فى التناقض اتحـاد الزمان ، فلايمكن ان يكون العدم السابق نقيضا للوجود اللاحق ، فان (بديلة) اى العدم الذى هو بدل عن هذا الوجود ـ وهو العدم الطارد له فرضا المقارن لزمان الوجود ـ .

(نقيضه) ـ خبر قوله بديله ـ اى ان بدل هذا الوجود ـ المقارن له زماناً ـ هو نقيضه ، لاان نقيضه سابق عليه .

(دار الحصص) اى حصص العدم ، ولايخفى ان هذا البيت اشارة لنفى العدم البدلى ، الذى يدور حصصه بين السابق واللاحق والمقارن ـ تصوراً ـ ، وانكان العدم المقارن مرفوعاً لوجود نقيضه الذى هـو الوجود ، فكأنه قيل العدم السابق ليس عدما له ، لانه ليس نقيضا له ، لان بدله نقيضه ونقيض الواحد واحد .

« فصل فى بعض احكام الوجوب الغيرى »

وقد ذكر المصنف من تلك الاحكام ثلاثة امور :

الحكم الاول: فى انه هل يكفى فى وجود الممكن الاولوية، ام يلزم الوجوب، والاولوية عبارة عن ان يكون وجود الممكن اولى من عدمه ، مثل ان يتحقق بعض اجزاء علته ، والوجوب عبارة عن ان يتحقق جميع اجزاء العلة حتى يمتنع عدمه،

لايوجد الشيء بـاولويـة غيريـة تكون او ذاتيه
كافية اولا على الصواب لابد فى الترجيح من ايجاب

جماعة من المتكلمين ذهبوا الى كفاية الاولوية في وجود الممكن ـ قالوا : لانه بالاولوية يخرج عن اللااقتضائية الذاتية الى الاقتضاء نحو الأولى ـ لكن المصنف تبعا للحكماء لم يقبل هذا القول وانما اختار الرأى الثانى ، وهو ان الممكن مالم يجب لم يوجد ، لوضوح انه مالم يتحقق جميع شرائط الوجود ـ وهو المعبرعنه بالوجوب ـ لم يوجد الممكن، فكونوجوده اولى من عدمه سواء كان اولى بالنظر الى ذاته ، اوبالنظر الى فاعله، وسواء كانت الاولوية بحد الكفاية ـ بمعنى الأولوية الشديدة ـ اولا بحد الكفاية ـ لايكفى فى وجوده، اذ لميتحقق بعد جميع مؤهلات الوجود .

والى هذا اشار بقوله : (لايوجد الشيء باولوية) اى كون وجوده اولى ، سواء كانت تلك الأولوية (غيرية تكون) بان يكون اولى بالنظر الىالفاعل (اوذاتية) بان يكون فى ذات الممكن اولوية وجوده عن عدمه ، وسواء كانت الأولوية (كافية اولا) اى غير كافية ، ومنه ظهر ان اقسام الأولوية «اى رجحان وجود الممكن» على اربعة انحاء : الذاتية ، والغيرية ، وكل واحد منهما ، اما كافية ، اوغير كافية (على الصواب) متعلق بـ«لايوجد» (لابد فى الترجيح) اىترجيح وجودالممكن على عدمه (من ايجاب) بان يسد الفاعل جميع انحاء عدم المعلول .

ثم انك حيث عرفت «الاولوية»سواءكانت غيرية اوذاتية لاتكفى فىالوجود، فاعلم ان الممكن قبل وجوده لااوليةله اطلاقا لاذاتية ولاغير ذاتية، اماعدم الأولوية الذاتية فلان الممكن قبل الوجود « لاشيء » واللاشيء لايمكن ان تكون له اولوية الوجود ـ فان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف ـ .

ليسية الممكن تنفى الثانيه رأسا كذا الاولى بقاء التسويه
ثم وجوب لاحق مبين فبالضرورتين حف الممكن

والى‌هذا اشار بقوله: (ليسية الممكن) اى كون الممكن «ليس» (تنفى الثانية) اى الاولوية الذاتية ـ وهى ذكرت ثانية فى الشعر الاول ـ ولذا سماها المصنف « الثانية » .

(رأسا) اى بكلا قسمى الأولويه الذاتية ، من الكافية وغير الكافية ، واما عدم الاولوية الغيرية ، فلان الاولوية الغيرية اذا بلغت حد الايجاب خرج الممكن الى الوجود ، والالم يكف مجرد الاولوية الغيرية فى ايجاد الممكن ، لبقاء التسوية بين الوجود والعدم فى‌المهية التى لم‌تخرج الى ايجاب الوجود، مثلا انما يتجمد الماء اذا بلغت درجة الصفر فى البرودة ، فقبل ذلك لايتجمد ، لانه لم يصل الى درجة الوجوب حتى يذهب التساوى بين التجمد وغيره .

والى هذا اشار بقوله : (كذا) تنفى (الاولى) اى الاولوية الغيرية ـ التى ذكرت فى اول الفصل «اولا» ـ (بقاء التسوية) بين الوجود والعدم مالم تصل العلة الى حد الايجاب .

(ثم) اعلم انه تقدم ان فى هذا الفصل يذكر للوجوب الغيرى احكام،وقدتقدم الحكم الاول .

اما الحكم الثانى : فهو ان الممكن بعد وجوده يلحقه وجوب آخر ، وهو الوجوب الموجود فى القضايا الفعلية ، ويقال له « الضرورة بشرط المحمول » مثلا الممكن بعد وجوده لابد له من الحيز ، او الممكن المعدوم لابدله من عدم‌التحيز، فهذا ضرورة طارئة ـ بعدالضرورة الاولى التى‌هى اصل الوجود اوالعدم ـ فالممكن قبل وجوده مثلا لابد له من ضرورة ووجوب حتى يوجد ، وبعد وجوده لابدله من ضرورة ووجوب حتى يتصف بالمحمول .

والى هذا اشار بقوله: ثم (وجوب لاحق مبين) يلحق الممكن ـ بعد وجوده

ونسبة الوجوب والامكان كنسبة التمام والنقصان
قديوصف الامكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد

او عدمه ـ وقد بين و برهن على هذا الوجوب فى الحكمة (فبالضرورتين) الضرورة قبل الوجود ، او قبل العدم ، والضرورة بعد احدهما (حف الممكن) كما عرفت ، ولايخفى ان ضرورة العدم ، انما هى قبل «العدم» ذهناً لاخارجاً .

الحكم الثالث : من احكام الوجوب الغيرى ان نسبة الممكن الى الوجوب الغيرى نسبة النقص الى التمام، لان الامكان توسط بين الامتناع والوجوب ،والوجوب رتبة اخرى بعد التوسط .

واليه اشار بقوله : (ونسبة الوجوب والامكان) اى النسبة بينهما (كنسبة التمام والنقصان) كما عرفت فالممكن قبل الوجوب الغيرى ناقص ، وبعد الوجوب الغيرى تام .

« فصل فى الامكان الاستعدادى »

اذا نظرت الى «النطفة» و «الانسان» فالنطفة مستعدة لان تكون انسانا،فبالنسبة الى «النطفة» يقال : «استعداد» وبالنسبة الى الانسان يقال : «استعدادى» ، وهذاهو المعبر عنه تارة «بالامكان الاستعدادى» وتارة «بالامكان الوقوعى» .

والى هذا اشار بقوله : (قد يوصف الامكان باستعدادى) فاذا قلت : الانسان يمكن ان يوجد فى النطفة ، قيل لـ«يمكن» الامكان الاستعدادى (وهو) اى الامكان الاستعدادى (بعرفهم) اى فى عرف الحكماء (سوى استعداد) ـ بدون ياء النسبة ـ فاذا قلت: «النطفة مستعدة للانسانية» كان هذا «استعداداً»، فانتهيىء الشيء لضرورته

ذاما بالامكان الوقوعى دعى   والفرق بينه وذاتى رعى
لكونه من جهة بـالفعل   وكون ذاتى له كالا صل
وان مقويـا عليه عينـا   وفيه سوغ ان يزول الممكنا

شيئاً آخر له نسبة الى الشيء المستعد ـ ويقال له الاستعداد ـ وله نسبة الى الشيء المستعدلة ويقال له «الامكان الاستعدادى» .

(ذا) اى الامكان الاستعدادى (ما) اى شيء (بالامكان الوقوعى) ايضاً (دعى) فله اسمان ـ كما عرفت ـ (والفرق بينه) اى بين الامكان الاستعدادى (و) بين الامكان الـ(ذاتى، رعى) وقد ذكر المصنف من وجوه الفرق بينهما فى المقام ستة ؛

الاول : (لكونه) اى الاستعدادى (من جهة بالفعل) فانه كيفية حاصلة للمادة تهيئها لحالة جديدة بخلاف الا مكان الذاتي الذى هو امر سلبى ولااقتضاء محض ، وانما قال : «من جهة» لانه من جهة اخرى عدم ايضا ، فالنطفة مثلاً من جهة مستعدة ومن جهة اخرى ليست انسانا كما لايخفى .

(و) الثاني : (كون) امكان (ذاتى له) اى للاستعدادى (كالاصل) فان الامكان الاستعدادى امكان ذاتى مع زيادة اعتبار تهيئهالمحل لحالة اخرى

(و) الثالث: (ان مقوياًعليه) اى ماعليه القوة والاستعداد (عينا) فى الاستعدادى فان الاستعدادى توجه للشيء الى حاله خاصة كتوجه النطفة الى الانسانية ، فالناحية الطارئةمعينة ـ كالانسانية ، فى المثال بخلاف الامكانى الذاتى ، فان كلا من الوجود والعدم هنالك سواء وانما يأتى التعيين من قبل الفاعل .

(و) الرابع : ان (فيه) اى فى الامكان الاستعدادى (سوغ) اى جواز (ان يزول الممكنا) بحصول المستعدله، فاذاصارت النطفة انسانا زال الامكان الاستعدادى بخلاف الامكان الذاتى الذى لايزولُ اطلاقاً ، وانما هو لازم المهية .

وان هذا فى محل الممكن   وفيه شدة وضعفا ايقن
اذ الوجود لم يكن بعد العدم   او غيره فهومسمى بالقدم
وادر الحدوث منه بالخلاف   صف بالحقيقى وبالاضافى

(و) الخامس : (ان هذا) اى الامكان الاستعدادى (فى محل الممكن) فان مادة الممكن توصف بالامكان الاستعدادى، بخلاف الامكان الذاتى، فانه وصف للممكن بحسب ذاته :

(و) السادس: ان(فيه) اى الاستعدادى (شدة وضعفا ايقن) فاستعداد النطفة - مثلا - للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها، واستعداد العلقة لها ، اضعف من استعداد المضغة ، وهكذا ، بخلاف الامكان الذاتى فلاشدة ولاضعف فيه .

« فصل فى تعريف القدم والحدوث واقسامهما »

قالوا فى تعريف «القديم» انه «الوجود الذى لم يكن بعد العدم» او «الوجود الذى لـم يكن بعد غيره» او « الوجود الذى لم يكن بعد العلة » ومن المعلوم ان التعريف الأوسط اعم من الاول والثالث، وقالوا فى تعريف «الحادث» انه الوجود الذى يكون بعد العدم ، او بعد غيره ، او بعد العلة .

والى هذا اشار بقوله : (اذ الوجود لم يكن بعد العدم) «اذ» بمنزلة «كلما» (او) لم يكن بعد (غيره) او بعد العلة (فهو) اى فمثل هذه الحالة للوجود (مسمى بالقدم) ومثل هذا الوجود يسمى قديما .

(وادر) اى اعلم (الحدوث، منه بالخلاف) اى بالخلاف منه، والضمير عائد الى «القدم» وحيث عرفت تعريف كل واحد منهما شرع فى اقسام كل منهما فقال : فى التقسيم الاول (صف) كـل واحد منهما (بالحقيقى) وهو ماتقدم تعريفهما

ويوصف الحدوث بالذاتي وذا　　قبلية ليسية الذات خذا
او عبرن بالعدم المجامع　　كما يكون سبق ليس واقع

(وبالاضافي) فالقدم الاضافي هو مامضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر ، والحدوث الاضافي كون زمانه الماضي اقل ، فمثلا الارض قديم اضافي بالنسبة الى زيد ، لان عمر الاولى الاف السنوات بخلاف عمر الثاني .

التقسيم الثاني: ان الوجود اما «قديم ذاتي» وهو ماكان قائما بالذات ولاحاجة له الى الغير ، واما «حادث ذاتي» وهو ماكان عدمه الذاتي قبل وجوده ، بمعنى انه في نفسه محض ، وانما يكون موجودا بالفاعل .

والى هذا اشار بقوله : (ويوصف الحدوث بالذاتي و) تعريف (ذا) اى الحدوث الذاتي ، هو ما (قبلية ليسية الذات) اى «عدم ذاته قبل وجوده» فقوله : «ليسية» نسبة الى «ليس» (خذا) فعل امر من «خذ» موكد بالنون الخفيفة ، وهناك تعريف آخر « للحدوث الذاتي » فهو عبارة عن «مسبوقية وجود الشيء بالعدم المجامع» يعنى انه الشيء الذى يجتمع مع عدم الذاتي ، اذ الامكان دائماً يلازم اللااقتضائية الذاتية ـ بخلاف القدم الذى يلازم الاقتضاء الذاتي ـ

والى هذا اشار بقوله : (او عبرن) ـ من التعبير ـ مكان «ليسية الذات» في التعريف الاول (بالعدم المجامع) قال الشيخ : والممكن من ذاته ان يكون « ليس » وله من علته ان يكون « ايس » » و « ايس » مقابل « ليس » ، فهو بمعنى الوجود .

ثم لايخفى ان بعض هذه التقسيمات بلحاظ «العقل الاول» وماشبه ، مماثبت بطلانه ، فلاموقع لها .

منصرم ينعت بالزمـانی كالطبع ذی التجدید کل ان
دهری ابدا سید الافاضل كذاك سبق العدم المقابل

التقسيم الثالث : ان الموجود اما «حادث زمانی» وهو ماكان مسبوقاً بالعدم، وبسبب وجوده انقطع ذلك العدم ، كالأشياء الطبيعية التی تجدد کل آن ، فان عدمها سابق علی وجودها .

واما « قديم زمانی » وهو الموجود الذی ليس مسبوقاً بعدم زمانی ، فكلما فحصت عن زمان وجوده وجدته قديماً ازلياً، والمصنف اشار الی الحادث الزمانی بقوله :(كما يكون سبق «ليس واقع منصرم» ينعت بالزمانی) ای ـ «العدم» ويعبر عنه بـ«ليس واقع» الذی كان هذا العدم «منصرما» ـ اذا كان هذا «العدم» « سابقا » علی الوجود ، يوصف و «ينعت» هذا بـ«الحادث الزمانی» فقوله : « منصرم » صفة «ليس واقع» بالجر ، لدخول «سبق» عليه، وذلك (ك) حدوث (الطبع ذی التجديد) فی (كل ان) بمقتضی الحركة الجوهرية .

ولايخفی ان « الحادث الطبعی » من مصطلحات صدر المتألهين ، وهو غير «الحادث الزمانی» وانما مثل المصنف به ، فهو موجود يتبدل كل لحظة بالحركة الجوهرية .

ثم اعلم ان فی «العالم» خلافاً ، فجماعة من الفلاسفة قالوا العالم مسبوق بـ « العدم المجامع » ، وجماعة من المتكلمين قالوا العالم مسبوق بـ«العدم الزمانی» والسيد الداماد قال: العالم مسبوق بـ«العدم الدهری» فالعالم عنده «حادث دهری».

والی هذا اشار المصنف بقوله : حادث (دهری ، ابدا) ای اظهر ـ حالة العالم ـ (سيد الافاضل) المير محمد باقر بن شمس الدين الأستر ابادی المعروف بـ«مير داماد» وربما لقب بالمعلم الثالث وهو سبط المحقق الكركی .

قال فى نخبة المقال : «والسيد الداماد سبط الكركى ـ مقبضه «الراضى : ١٠٤٢» عجيب المسلك» .

وقد دفن جثمانه فى النجف الأشرف ، توضيح المقام ، ان من قال ان العالم مسبوق «بالعدم المجامع» اراد العدم فى مرتبة المهية ، فالعالم لااقتضاء لمهيةنحو الوجود ـ وان كانازلياً ـ وانمايكون وجوده بالفاعل وقدتقدم تعريف العدم المجامع، ومن قال : «بالعدم الزمانى» اراد بانه كان زمان لم يكن العالم ثم وجد العالم، اما من قال : «بالعدم الدهرى» فتوضيح كلامه يحتاج الى مقدمات :

الاولى: ان كل موجود فلوجوده وعاءاو شبه وعاء ، قالوا وهنالك ثلاثة اقسام من الوجود « وجود العالم » « وجود العقول وماشبه » «وجود الله سبحانه» فوعاء الاول «الزمان» ووعاء الثانى «الدهر» ووعاء الثالث . «السرمد» والمراد بالسرمد : مالااول ولاآخرله الذى هوازلى ابدى، فالزمان وعاءللحركات والمتحركات السيالة، والدهر وعاء لما لامادة ولاكم له ، والسرمد وعاء له سبحانه .

الثانية : للوجود سلسلتان «طولية» وهى التى بينها ترتب العلية والمعلولية «وعرضية» وهى التى ليست بينها علية ومعلولية ، كمخلوقات هذا العالم .

الثالثة : ان العدم تابع فى احكامه للوجود فكما يتصف الوجود بالسرمدى والدهرى والزمانى كذلك يتصف العدم بهذه الثلاثة .

اذاعرفت هذه المقدمات نقول فى بيان «ان العالم حادث دهرى، وانوجوده مسبوق بعدم دهرى» ان العالم متأخر عن عالم « العقول » وحيث كان عالم العقول «دهرياً» كان «العدم للعالم» عدما دهريا، لكن فى السلسلة الطولية ـ اى السلسلةالتى بينها ترتب العلية والمعلولية ـ لاالسلسلة العرضية ، اذكما كل حد من هذا العالم المادى عدم لحد آخر منه ـ فى السلسلة العرضية ـ كذلك كل مرتبة من السلسلة الطولية عدم لمرتبة اخرى بعدها فمرتبة الموجود الدهرى عدم لمرتبة الموجود

بسابقيــة لــه فكيــة لكن فى السلسلة الطولية
والحادث الاسمى الذى مصطلحى
ان رسم اسم جا حديث منمحى

الزمانى .

والى هذا اشار بقوله : كمـا ان حدوث العالم دهرى ـ وهـذا معنى الشطر المتقدم ـ (كذاك) العدم السابق على العالم دهرى ايضا ، ف(سبق العدم المقابل) للوجود ، اى العدم السابق دهرى (بسابقية له) اى لذلك العدم (فكية) اى منقطعة منفكة عن الزمان فالسبق ليس زمانياً ـ (لكن فى السلسلة الطولية) كما عرفت .

اقول: ولكن لايخفى ان كلام السيدالداماد مبنى على توهم الوعاء لله سبحانه، وعلى وجود العقول الكلية ، وكلاهما غير تام ، بل قام البرهان على عدم صحته ، وكذلك لم يتم قول الفلاسفة بالعدم المجامع، ان ارادوا بذلك ابدية وجود العالم، وانما كان الله تعالى ولم يكن معه شيء ثم اوجد العالم ، وهذا هو مراد المتكلمين من «العدم الزمانى ، والحدوث الزمانى للعالم» وللكلام تفصيل مذكور فى محله .

ثم ان المصنف لماذكر آراء الفلاسفة والمتكلمين والسيدالداماد فى حدوث العالم، اختار هو رأيا رابعاً وهوان العالم حادث بالحدوث الاسمى ـ وهوالموجود الذى عنوانه حادث ولكن حقيقية فيض من الوجود المنبسط .

اقول: لايخفى ان هذا الكلام ظاهر فى وحدة الوجود وهو باطل عقلا ونقلا، ولابدان يؤل كلام المصنف بمالاينافى ضرورة العقل والشرع، ونحن نشرح الابيات، من غير ان يكون ذلك اعتقادنا ـ لامن جهة المحذور الشرعى فقط ، بل البرهـان العقلى قام على بطلان هذا المحتوى .

وكيف كان ، قال المصنف : (و «الحادث الاسمى» الذى) هو (مصطلحى)

تباين الوصفى لاالعزلى اثر   ممن لعقل كابينا للبشر
فالحق قد كان ولاكون لشىء   كماسيطوىالكل بالقاهرطى

فانه«ره»اصطلح تسمية العالم بـ«الحادث الاسمى» كما اصطلح المتكلمون تسميته بـ « الحادث الزمانى » هوعبارة (ان رسم) وحدود العالم و (اسم) اى العلامات للعالم (جاحديث)فالاسماء والرسوم حادثة، كمانها عندالفناء(منمحى)فالفناء انماهو للاسم والرسم، اماذات الوجود الأزلى فهو كانقديماً وسيبقىابداً، قوله: «جا»مخفف«جاء» لضرورة الشعر، وقد يمثل لذلك بالنور المنبسط الذى يصادفه الزجاجات الملونة فالحدواللون حادثان واصل النور كان ويكون ، قبلا وبعداً ـ .

لكن قدعرفت انهذا باطلعقلا مخالف للعقيدةشرعاً، وعلى ماذكرهالمصنف فتباينالله مع خلقه «تباين الوصف» بمعنى ان وصف الخلق حادث، ووصف الخالق قديم ، لا «تباين العزل» اذ ليس الله منعزلا عن الخلق ، وانما الخلق فيض نوره .

قال: (تباين الوصفى لا) تباين (العزلى) بين الخالق والمخلوق (اثر) اىورد فى الحديث ، عن الأمام امير المؤمنين عليه السلام .

واليه عليه السلام اشار بقوله : (ممن لعقل كابينا للبشر) فالامام ابو العقول ، كما ان آدم عليه السلام ـ ابينا ـ ابو الأجساد .

قال عليهالسلام: توحيدهتميزه عنخلقه وحكمالتميز بينونةصفة لابينونةعزله .

ولكن لايخفى ان هذاالحديث غير مربوط بهذا الكلام الذى ذكره المصنف (فالحق) تعالى (قد كان) منذ الأزل (ولاكون) اى لاثبوت (لشىء) من الاشياء ، كما ورد «كان الله ولم يكن معه شىء» .

(كما سيطوى الكل) اى كل الاشياء ـ عند فنائها ـ (بالقاهر) تعالى الذى يقهر الأشياء على الفناء (طى) اى يطوى الكل طيا ، وهذا ايضاً غير تام ، اذ الفناء

فذی الحدوثات التی مرت جمع　　لماسوی ذی الامر والخلق تقع
جزئیة کلیـة جزء وکل　　وکان حفظ کل نوع بالمثل

لیس رجوعا الی ذاته سبحانه ، بل انعدام اوتفرق اجزاء ، ومن اراد تفصیل الادلة الشرعیة والعقلیة الدالة لبطلان وحدة الوجود فلیرجع الی کتب الکلام ، وکتـاب «میزان المطالب» و «کفایة الموحدین» وغیرهما .

وعلی ای حال (فذی الحدوثات) «ذی»اشارة، والمراد بالحدوثات :الرسوم، والاسماء الحادثة ـ علی ماذکره المصنف ـ (التی مرت) وسبقت فی النظم (جمع)ـ مؤنث أجمع ـ تاکید للحدوثات .

(لما سوی ذی الامر والخلق) ای صاحب الامر والخلق ـ وهو الله سبحانه ـ قال تعالی: «له الخلق والامر» (تقع) فلا حدوث له سبحانه، وانما الحدوث للاسماء والرسوم .

ثم انه حیث قال : «لما سوی ذی الامر» بین ذلك بقوله : (جزئیة کلیة جزء وکل) یعنی ان کل واحد من الجزئی والکلی والجزئی والکل ، امور حادثة .

(و) التغیر انمـا یکون فی الذوات ، اما روح تلك الذوات وهو الوجود المنبسط بـاق علی حالة واحدة فهی کالروح وهذه الاشیاء المنبدلة کالاجساد التی تتبدل وتتحول فـ(کان حفظ کل نوع) سیال بالذات والصفات (بالمثل) النوریة ، ولایخفی ان هذا ایضا فرع وحدة الوجود الذی ثبت بطلانه عقلا وشرعاً .

ثم ان ماستدل به المصنف وغیره من الایات والروایات بهذا الصدد اجنبیة عن مرادهم ، والله العاصم .

مرجح الحدوث ذات الوقت اذ لاوقت قبله وذا الكعبى اتخذ

« فصل فی مرجح حدوث العالم »

العالم ممكن ـ ليس بواجب ولاممتنع ـ وحيث ان الممكن طرفی وجوده وعدمه على السواء ـ ككفتي الميزان ـ لابد لحدوثه من مرجح ، اذ لولا المرجح لم يكن وجه لحدوثه ، وقد اختلفوا فی وجه حدوث العالم ، ومرجحه على اربعة اقـوال :

الأول : قول الكعبى ـ وهو من علماء العامة ابتداءاً، ثم استبصر وصار شيعياً، وهو استاد «ابن قبه» المنقول عنه فی «رسائل الشيخ» وقد توفی الكعبی سنة «۳۱۷» ه ـ وهو ان المخصص للحدوث « ذات الوقت » يعنی كما ان ذاتی يـوم الاثنين ـ مثلا ـ وقوعه في مرتبة خاصة ، فلا يقع فی يوم الاحد ، ولافی يـوم الثلاثاء ، كذلك ذاتی اصل الوقت وقوعه فيما لايزال، ولايمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم، فحدث العالم فيما لايزال والمخصص هو الوقت .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (مرجح الحدوث) للعالم، ومخصص حدوثه فی وقت مخصوص ، لاقبل ذلك الوقت ولابعد ذلك الوقت (ذات الوقت) ونفسه (اذ لاوقت قبله) ـ كما عرفت ـ .

(وذا) القول (الكعبى) ابو القاسم عبد الله ابن احمد ابن محمود البلخی وزير سلطان احمد بن سهل المروزی (اتخذ) ای اختار ، واشكل على هذا القول بانا ننقل الكلام الى نفس الوقت ـ الذی جعله علة الحدوث ـ فنقول : لم وقع الوقت فيما لايزال ، والحال ان علته ـ ای الله سبحانه ـ كان فيما لم يزل .

الثانی : قول المعتزلة وهو ان المرجح لحدوث العالم فی وقت خاص علم الله تعالى بالاصلح فهو سبحانه رأی ان الاصلح حدوث العالم فی وقت خاص ،ولذا

وقيل علم ربنا بالاصلح والاشعرى الناف للمرجح
وعندنا الحدوث ذاتى ولا شىء من الذاتى جامعللا

احدثه فى ذلك الوقت .

والى هذا اشار بقوله : (وقيل علم ربنا) سبحانه (بالاصلح) هو المخصص لحدوث العالم فى وقت خاص ، واشكل عليه المصنف بقوله: وفيه انه آية مصلحة فى امساك الفيض والجود عنه بما لانهاية له .

اقول : وهذا الاشكال غير وارد ، اذ نحن لانعلم اوجه الصلاح حتى اذا لم نعرف مصلحة ننكرها ، فهذا القول اقرب .

الثالث : قول الاشاعرة بانه لامرجح لحدوث العالم فى وقت مخصوص ، وذلك لان الاشاعرة يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة ، بل لاعليه ومعلولية عندهم ، بل ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة .

والى هذا اشار بقوله : (وَالاشعرى) يرى عدم الاحتياج الى المرجح فهو (الناف للمرجح)، وفيهمالايخفى اذترتب المعلول علىالعلة اوضح منان يناقش فيه.

الرابع : مااختاره المصنف من انه لاحاجة فى حدوث العالم الى المرجح ، اذ الحدوث ذاتى للعالم ، والذاتى لايعلل كماتقدم من قوله : «ذاتى شىء لم يكن معللا» فكمــا انه لايصح ان يقال : لم الاربعة زوج ؟كذلك لايصح ان يقــال : لم العالم حدث ؟

واليه اشار بقوله : (وعندنا الحدوث ذاتى) للعالم (ولاشىء من الذاتى جا معللا) فلامخصص للحدوث .

وفيه اولا : ان الوقت ليس ذاتيا ، فلم خصص الحدوث بوقت خاص ؟

وثانيا : ان الحدوث ذاتى لكل ممكن فلم لايحدث سائر التصورات الكلية ؟

السبق منه مازمانيا كشف والسبق بالرتبة ثم بالشرف
والسبق بالطبع وبـالعلية ثم الذى يقال بالمهية

وهذا كاشف عن عدم كفاية ذاتية الحدث ، لان يحدث الشيء الممكن فتامل .

« فصل فى اقسام السبق ، واللحوق ، والمقارنة »

وهى ثمانية ، وانما جاء بهذا الفصل هنا ، لان « القدم » و «الحدوث» الذين تقدم الكلام عنهما ؟ اخذ في مفهومها «السبق» و «اللحوق» ، ولذا جاء بهذا الفصل تتميماً للبحث ، والاقسام الثمانية هى : السبق «بالزمان» و «بالرتبة» و « بالشرف » و « الطبيعى » و «بالعلية» و «بالمهية» و «السبق الحقيقى» و «السبق الدهرى» ومن المعلوم ان «اللحوق» و «المقارنة» ايضاً ينقسمان الى هذه الأقسام، لوجود التضايف بين السبق واللحوق .

والى هذه الأقسام اشار المصنف بقوله : (السبق ، منه ، مازمانيا كشف) «ما» زائدة ، للشعر ، و « كشف » بمعنى : ظهر ، والسبق الزمانى هـو ماكان السابق واللاحق لايجتمعان فى زمان واحد سواء كان عدم الاجتماع بالذات «كالزمانين» او بالعرض «كالزمانيات» .

(و) منه (السبق بالرتبة) بان كانت رتبة السابق قبل رتبة اللاحق سواء كان السبق حسياً كتقدم الامام على المأموم او عقليا كتقدم الجوهر على الجسم .

(ثم) السبق (بالشرف) بان يكون احدهما اشرف كاشرفية الفاضل على المفضول ، فالاستاد سابق على تلميذه سبقا بالشرف .

(و) منه (السبق بالطبع) وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم المخل

والسبق بالذات هو اللذ كان عم بذى الثلاثة الاخيره انقسم
بالذات ان شيء بدا وبالعرض لاثنين سبق بالحقيقة انتهض

على السكنجبين (و) السبق (بالعلية) وهو عبارة عن تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح ، فان العقل يحكم بتقدم حركة اليد وان كان زمان حركتهما واحداً .

(ثم) منه السبق (الذى يقال) له السبق (بالمهية) ويسمى «السبق بالتجوهر» ايضا، وهو عبارة عن تقدم علل القوام على المهية كتقدم «الجنس» و «الفصل» على «النوع»، وعن تقدم المهية على لازمها الذاتى كتقدم النار على الحرارة .

ثم ان هذه الثلاثة من اقسام التقدم اعنى «السبق بالعلية، وبالطبع ، وبالمهية» يطلق عليها «السبق بالذات» .

واليه اشار بقوله : (والسبق بالذات هو اللذ) اى الذى (كان عم) اى القدر المشترك العام (بذى الثلاثة اخيرة) بالطبع ، وبالعلية ، وبالمهية (انقسم) فان كلا من الثلاثة سبق ذاتى .

ثم ان صدر المتألهين اضاف الى الاقسام السابقة قسماً سابعاً وهو «السبق الحقيقى» وذلك فيما اذا كان شيء عرض بالذات لامر وبالغير لامر آخر ، كالحركة التى تعرض السفينة بالذات وركاب السفينة بالغير ، سمى ذلك العارض بالنسبة الى الامر الاول «سبقاً حقيقياً» .

واليه اشار بقوله : (بالذات ان شيء بدا ، وبالعرض) بدا (لاثنين) بان بدا ذلك الشيء ـ كالحركة ـ لاحدهما بالذات ـ كالسفينة ـ وللاخر بالعرض ـ كراكب السفينة ـ (سبق بالحقيقة انتهض) ، والفرق بين هذا وبين حركة المفتاح بحركة اليد ، ان المفتاح فى الحقيقة متحرك وانما حركته مستندة الى حركة اليد بخلاف

والسبق فكيا يجى طوليا سمى دهريـا وسرمديـا

راكب السفينة فانه ليس فى الحقيقة متحركاً ، وانمـا نسبة الحركة اليه مجازاً من باب الوصف بحال متعلق الموصوف نحو « زيد ابوه فاضل » ولكن هذا بناءاً على ان الحركة عبارة عن تحرك الجسم ، اذ لو اعتبرت الحركة بمعنى قطع المسافة ، كانت موجودة فى الراكب بالحقيقة - ايضا - .

الثامن: من اقسام السبق هو ماذكره المحقق الداماد، وهو «السبق الدهرى».

واليه اشار بقوله : (والسبق) حالكونه (فكيا) كالزمانى - الذى هو الانفكاك فى الوجود ، وعدم امكان اجتماع السابق واللاحق فى الوجود - (يجى طوليا) لاعرضياً - كمامر فى تحقيق كلام الداماد - (سمى) هذا القسم من السبق (دهرياً وسرمدياً) قال المصنف: «وهو غير السوابق، اذ فى الكل - غير الزمانى - المتقدم والمتأخر مجتمعان فى الوجود اوغير ابيين عن الاجتماع - كما فى العلة الناقصة - وفيه «اى فى السبق الدهرى» اعتبر الانفكاك لاعلى وجه معتبر فى الزمانى، انتهى .

فتقدم الحق سبحانه على معلولاته سبق سرمدى، وتقدم العقل الاول على سائر الممكنات سبق دهرى - كما مر ، فى فصل القدم والحدوث - لكنك عرفت هنالك الاشكال على هذا القول فراجع .

« فصل فى بعض احكام اقسام السبق »

الحكم الاول : ان سبق الزمانى - سواء كان نفس الزمان او الزمانيات - لايجتمع فيه السابق واللاحق فلايجتمع يوم الخميس والجمعة ، كما لايجتمع مافى هذين اليومين بالبداهة .

ولا اجتماع فى الزمانى وما   برتبة طبعا ووضعا قسما
واول كالجسم والحيوان   والثان كالترتيب فى المكان
والسبق بالطبع وبالتجوهر   كاثنين والواحد منه اعتبر

واليه اشار بقوله . (ولااجتماع فى) السبق (الزمانى) بين السابق واللاحق .

الحكم الثانى : ان السبق الرتبى على قسمين :

الأول: الرتبة الطبعية، ويسمى الرتبة العقلية ايضاً كتقدم الجسم على الحيوان رتبة عقلية .

الثانى : الرتبة الحسية كتقدم الصف الأول على الصف الثانى .

واليه اشار بقوله : (ومابرتبة) اى السبق الرتبى (طبعا ووضعا قسما) اى قسم الى قسمين ـ كما عرفت ـ .

(واول) اى الرتبة العقلية (كالتجسم والحيوان)فالجسم مقدم على الحيوان رتبة عقلية ، وهكذا فى سائر الأجناس والانواع المترتبة .

(والثان) اى الرتبة الحسية (كالترتيب فى المكان) وكذا نفس المكان كصدر المجلس المقدم على ذيله .

الحكم الثالث: انالسبق بالطبع «اىالعلة الناقصةومعلولها» والسبق بالتجوهر «اى اجزاء المهية والذات» يجتمع السابق مع اللاحق .

واليه اشار بقوله : (والسبق بالطبع) كتقدم الخل على السكنجبين (و) السبق (بالتجوهر) كتقدم الحيوان على الانسان (كاثنين والواحد منه) اى الواحد الذىفى ضمن الاثنين ـ فانالاثنين مركب من واحد واحد ـ (اعتبر) فكمايجتمع «الواحد» و « الاثنين » المركب من ذلك «الواحد» و «غيره» فى الوجود ، كذلك فى السبق بالطبع والتجوهر، وهذا المثال صالح لكونه مثالا للسبقبالطبع، والسبقبالتجوهر ـ

ملاكه الزمان في الزماني والمبدء المحدود خذلثاني

كما في الشرح .

« فصل في ملاك التقدم والتأخر في الاقسام الثمانية »

اعلم ان «السبق» و «اللحوق» من المفاهيم الواضحة ، فكل شخص يعلم ان الصف الأول متقدم والصف الثاني متأخر، وكذا كل احد يفهم ان «الحيوان» متقدم على «الانسان» اذتصورهما تصوراًكاملا لكنهم ذكروا الملاك لانواع التقدم توضيحاً لما في الذهن ، والمراد بـ«الملاك» الشيء المشترك بالمتقدم والمتأخر ويكون منه شيء للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شيء الاوهو حاصل للمتقدم.

قال المصنف في الحاشية : مثل الوجوب فلم يجب المعلول الا وقد وجبت علته ، لكن قد وجبت علته في مرتبة لم يجب بعد معلولها ، والنسبة الى الصدر لم تحصل لمن تأخر الاوقد حصلت لمن تقدم عليه وهو من يلي الصدر لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم بنحو اولوية وقرب لم تحصل للمتأخر وقس عليه ، انتهى .

١ ـ (ملاكه) اى ملاك السبق هو الانتساب الى (الزمان في) السبق (الزماني) سواء كان في نفس الزمان ـ كتقدم الجمعة على السبت ـ او في الشيء الزماني ـ كتقدم ابراهيم عليه السلام على نبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم ـ .

٢ ـ (و) الانتساب الى (المبدء المحدود) فالسابق منتسب الى مبدء محدد معلوم (خذ) ملاكا (لثاني) اى السبق بالرتبة ، سواء الرتبة الحسية «كصدرالمجلس» اوالرتبة العقلية «كالجنس بالنسبة الىالنوع» فزيد منتسب الى طرف الحائط الشرقي من الغرفة ـ مثلا ـ والحيوان منتسب الىامتداد يبتدء منالجوهر وينتهي الىالانسان ـ وهو في وسط هذا الامتداد ، بينما «الانسان» في آخر هذا الامتداد .

في الشرفي الفضل وفي الطبعي وجود الـوجوب في العلى
في سادس تقرر الشيء مزا في السابع الكون ولوتجوزا
في الثامن الكون بمتن الواقع وفي وعاء الدهر للبدايع

٣ ـ والملاك (في) السبق (الشرفي) هو (الفضل) والمزية الموجودة في السابق دون اللاحق ، كسبق العالم على الجاهل .

٤ ـ (و) الملاك (في) السبق (الطبعي) هو (وجود) للسابق قبل اللاحق ، كسبق وجود الخل على وجود السكنجبين ،

٥ ـ والملاك في السبق بالعلية هو وجوب السابق قبل وجوب اللاحق ، فان المعلول لايجب الابعد وجوب علته .

واليه اشار بقوله : (الوجوب) ملاك (في) السبق (العلى) منسوب الى «العلة» ومن المعلوم حذف « تاء » التأنيث في النسبة كما تقول : « فاطمى » في النسبة الى « فاطمة » .

٦ ـ (في سادس) وهو السبق بالتجوهر (تقرر الشيء ، مزا) فعلل القوام ، والتقرر الماهوى ، هو ملاك السبق ، فان قوام الانسان بـ«الحيوان ، والناطق» كما ان تقرر الانسان الماهوى ـ اى مهية الانسان ـ هو «الجنس والفصل» وقوله: «مزا» امر من «التميز» موكد بالنون الخفيفة .

٧ ـ (في السابع) وهو السبق بالحقيقة ، الملاك هو (الكون ولوتجوزا) اى مطلق الكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز ، فالوجود في السابق مقدم على الوجود في اللاحق ـ ولو كان للاحق وجود مجازى لاحقيقى ، مثلا تقدم « الوجود » على «المهية» فان «المهية» لها كون مجازى لا كون حقيقى ، ولذا قال المصنف: «ولوتجوزا» .

٨ ـ (في الثامن) وهو السبق الدهرى والسرمدى ، الملاك هو (الكون بمتن

الواقع) وحاق الاعيان (وفى وعاء الدهر) الاضافة البيانية ، اى الدهر الذى هو وعاء (للبدايع) اى مخصوص بالمبدعات بخلاف «العبارة الاولى: اى متن الواقع» فانه يشمل السرمدى ايضا ، وحيث تقدم الاشكال فى اصل هذا المطلب لم نتعرض لشرحه .

« فصل فى اقسام الفعل والقوة »

القوة والفعل متقابلان، فاذا عرف احدهما عرف الآخر، ولذا اقتنع المصنف بذكر اقسام القوة .

اعلم ان القوة تطلق على اربعة معان :

الاول : القوة مقابل الفعل .

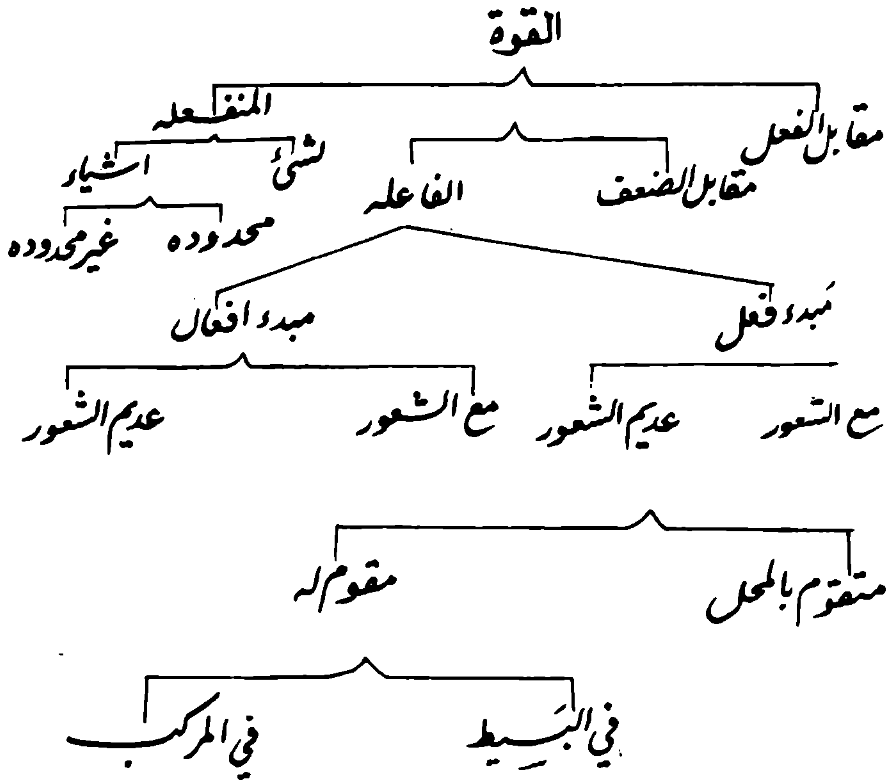
الثانى : القوة مقابل الضعف .

الثالث : القوة التى هى مبدء التاثير فى شىء آخر المسماة بالقوة الفاعلة .

الرابع : القوة التى هى عبارة عن نفس القابل ، وتسمى بالقوة المنفعلة ، ثم القوة الفاعلة على اقسام ، لانها امامبدء فعال ، اومبدء فعل واحد ، ومبدء الافعال اما مع الشعور او عديمه ، ومبدء الفعل الواحد ايضا امامع الشعور او عديمه .

ثم العديم من مبدء الفعل الواحد امامتقوم بالمحل ، او مقوم له ، والمقوم اما

فى البسيط او فى المركب ـ كما فى هذا الجدول :



على صنوف قوة قد وردت منها الذى مقابل الفعل ثبت
كذا الذى يقابل الضعف وما يكون مبدء التغير اعلما
وقوة امـا بـدت منفعله لشىء او اشياء واما فاعله
فمبدء الافعال قد تخالفت عديم درك قوة لمانبت

(على صنوف) واقسام (قوة، قد وردت) والمذكور فى الكتاب بعضها (منها) اى من اصنافها (الذى مقابل الفعل ثبت) كما يقال: «الهيولى» امر بالقوة، و «الصورة» امر بالفعل ، اذشيئية الشىء بصورته لابمادته (كذا) من اقسام القوة الصنف (الذى يقابل الضعف) كما يقال : قوة الحق تعالى فوق مالا يتناهى (و) من اقسام القوة (مايكون مبدء التغير اعلما) وهى القوة الفاعلة لكل مبدء اثر يسمى «قوة» .

(و) من اقسام القوة ماشار اليه بقوله : و(قوة امابدت) وظهرت (منفعلة) فمطلق القوة على نفس القابل وهذه على ثلاثة ضروب :

الاول : المنفعلة (لشىء) واحد كمادة الفلك حيث تقبل امراً واحداً هو الحركة الوضعية .

الثانى: (او) منفعلة لـ(اشياء) متعددة محدودة كالقوة الانفعالية . فى الحيوان.

الثالث : المنفعلة لاشياء متعددة غير متناهية كالهيولى الاولى ـ التى هى قوة المنفعلة ـ (واما فاعلة) وهذه هى التى ذكرها بقوله : «مبدء التغير» .

ثم لايخفى ان الشرح انماذكرناه لتوضيح المتن والافبعض هذه المذكورات مما لم يثبت صحته .

(فمبدء الافعال قد تخالفت) اى القوة التى هى مبدء الافعال المتخالفة فى حالكون ذلك المبدء (عديم درك) اى لايكون لذلك المبدء ادراك ، ذلك المبدء (قوة لمانبت) اى قوة نباتية، ولايخفى ان قوله: «مبدء» مبتدء، خبره « قوة » وقوله:

ومع شعور قدرة الحيوان سم　　　بصحة الفعل وتركه رسم
ومبدء الواحد ان لم يعدما　　　بفعله الشعور ذانفس السما
ان يعدم الدرك وقوم المحل　　　طبيعة ان فى البسيط قدحصل

« قد تخالفت » حال من «الافعال» وقوله : «عديم درك» حال من «مبدء» ، واستقامة البيت هكذا : «ذلمبدء العديم الأدراك الافعال المتخالفة قوة نباتية» .

(ومع) كون مبدء الافعال المتخالفة ، ذا (شعور) وادراك فتلك القوة (قدرة الحيوان سم) اى اعلمه وسمه« قدرة الحيوان » وهذه القدرة ـ وهى المبدء ذى الشعور ـ .

(بصحة الفعل و) صحة (تركه رسم) فالقدرة الحيوانية هى التى تصحح كلا من الفعل والترك ، وتذكير الضمير فى قوله : «رسم» باعتبار «المبدء» .

ثم ان قوةالنبات وقوة الحيوان كلتيهما فيما اذاكانت القوةمبدء افعال متعددة، واما اذا كانت القوة مبدء فعل واحد فهى التى اشار بقوله : (ومبدء) الفعل (الواحد ان لم يعد مابفعله الشعور) اى لم يكن عديم الشعور فى فعله ، بل كان فعله صادراً عن شعور ، فقوله : «بفعله» متعلق بـ«الشعور» وقوله: «يعدماً» موكد بالنون الخفيفة المنقلبة الفأ ، فـ(ذا) لك المبدء (نفس السماء) اى النفس الموجودة فى السماء ، فان تلك النفس مصدر للفعل على وتيرة واحدة .

اقول : لكن لادليل على وجود النفس للسماء ، نعم ورد فى الدعاء « اشهاد السماء والارض» كما ورد خطاب القمر بقوله : «ايها الخلق المطيع» لكن لعل ذلك من باب « وان من شيء الايسبح بحمده » و (ان يعدم) المبدء الواحد (الدرك) اى الشعور والادراك ، (وقوم المحل) بان كان ذلك المبدء الواحد مقوماً للمحل الذى حل فيه فهو يسمى (طبيعة ان فى)المحل(البسيط قدحصل) كالقوة الأحراقية المقومة

وصورة نوعية اذا انفرض مركبا ودون تقويم عرض
فتلك مع مفارقی المواد كل جنود مبدء المبادی
للقدرة انسب قـوة فعلية ان قارنت بالعلم والمشية

للنار ، فانها مبدء اثر واحد ـ هو الاحراق ـ وهو عديم الادراك ، ومقوم لمحله ، وحاصل فی الشیء البسيط ـ فان النار بسيط وليست بمركب ـ .

(و) ذلك المبدء الواحد العديم الادراك المقوم للمحل، يسمى (صورة نوعية اذا انفرض) محله (مركبا) كالصورة النوعية الموجودة فی الاهليلج والباذنجان وماشبه ، فانها مبدء لاثر واحد ، وهو عديم الادراك ، ومقوم لمحل مركب ـ فان هذه الاشياء مركبة من العناصر الاربعة ،كما لايخفى ـ .

(و) اذا كان ذلك المبدء الواحد العديم الادراك (دون تقويم) لمحله ، بل كان متقوما بالمحل ، فهو (عرض) كالحرارة فی النار ، فانها مبدء يؤثر فی غيره ، وعديم الادراك ، وليس مقوماً للنار ، وانما متقوماً بها، وكذا برودة الماء وماشبه.

ولايخفى ان قوة الاحراق تؤثر فی ايجاد الحرارة والحرارةقوة تؤثـر فی تسخين‌الاشياء الاخر .

واذ قد عرفت اقسام القوة (ف) اعلم ان (تلك) المبادیء والقوى (مع)القوى الموجودة فی (مفارقی المواد) ای المجردات المفارقة للمادة .

(كل جنود مبدء المبادی) ای الله سبحانه وتعالى ، اذكل تلك تعمل وتوثر بارادته سبحانه ـ لكن قد عرفت النظر فی وجود العقول والنفوس المجردة ـ .

ثم انه حيث ذكر القدرة فی الحيوان ، اراد ان يبين القدرة فی غيرهفقال :

(للقدرة انسب قوة فعلية) ای القوة الموثرة (ان قارنت) القوة (بالعلم والمشية) فالقوة المقارنة للعلم والارادة ، تسمى قدرة ،كقدرته تعالى ، ولذا قالوا : القادرهو

للقدرة السبق على الفعل وقد قيل معية وليس المعتمد
للقوة السبق زمانيا كما فعل عليها مطلقا تقدما

الذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل .

ثم ان في المقام اختلافا بين المشهور وبين الاشاعرة فالأدلون على ان القدرة مقدمة على الفعل ، والأشاعرة على انها مع الفعل .

واليه اشار بقوله : (للقدرة السبق على الفعل) فيلزم ان يكون الفاعل قادراً ثم يفعل (وقد قيل) والقائل الاشاعرة (معية) للقدرة والفعل (وليس) هذا القول بـ(المعتمد) والمختار ، فان القدرة لو لم تكن قبل الفعل ، لزم عدم صحة تكليف الناس ، اذ التكليف انما يتوجه الى القادر ، والمفروض انه قبل الفعل لاقدرة ، وكذلك لزم ان يكون الجالس فعلا غير قادر على القيام، وبالعكس لانكم فرضتم ان القدرة مع الفعل لاقبله ، وكذلك يلزم اما قدم العالم ، او حدوث قدرة الله تعالى اذ لاقدرة له تعالى ـ حسب فرضكم ـ قبل وجود العالم، وحيث ان التالى باطل فالمتقدم مثله ، وحيث عرفت حال القدرة والفعل ، فاعرف ان القوة ايضاً سابقة على الفعل ايضا ، كما اشار اليه بقوله : (للقوة) التى هى مقابل الفعل (السبق زمانياً) على الفعل فكل فعل لابد وان تسبقه القوة ، اذ الممكن مالم يستعد للوجود : لايوجد ، فكل فرد من الوجود تسبقه فرد من القوة والاستعداد .

(كما فعل عليها) اى على القوة (مطلقا تقدما) اى تقدم تقدماً مطلقاً ، فان فى الكون بعض الامور التى لها فعلية تامة غيرمشوبة بالقوة اصلا، وبعض الامور المشوبة بالقوة ، والقسم الاول مقدم على الثانى ، كالواجب سبحانه الذى له فعلية مطلقة ، وليس فيه شيء يكون بالقوة ، وهو تعالى مقدم على الكائنات التى هى بالقوة ، بل هو سبحانه الموجد لها ، ومعنى «مطلقاً» ان تقدم الفعل على القوة بجميع انحاء

ما قيل فى جواب ما الحقيقة　　مهية والـذات والحقيقـة
قيلت عليها مع وجود خارجى　　وكلها المعقول ثانيا يجىء

التقدم من الذاتي والشرفى والزمانى وغيرها .

« فصل فى تعريف المهية وبعض احكامها »

اذا سئلت عن شىء به «ماهو» مثلا قلت : «ماهو الانسان ؟» فالذى يقع فى الجواب هو مهية ذلك الشىء ، فاذا قيل فى جواب السائل : « حيوان ناطق » كان هذا حقيقة الانسان ومهيته .

والى هذا اشار بقوله : (ماقيل فى جواب ماالحقيقة) اى الشىء الذى يقال فى جواب السؤال الذى وقع فى ذلك السؤال .

« ما » الحقيقية ـ وهذا احتراز عن «ما» الشارحة ـ ، التى تشرح اللفظ فقط (مهية والذات والحقيقة) اى ان ذلك الجواب له ثلاثة اسماء ، فالحيوان الناطق ـ فى المثال المتقدم ـ مهية الانسان ، وذات الانسان وحقيقة الانسان، وقد تقدم تفصيل «ما» و «هل» و «لم» فى المنطق ، وان كل واحدة على قسمين ، فراجع .

ثم ان « الذات » و «الحقيقة» تطلقان على الشىء اذا كان له وجود خارجى ، فيقال ذات الانسان ، ولايقال «ذات العنقاء» بخلاف «المهية» فانها تقال حتى على مالا وجود له .

والى هذا اشار بقوله: «والذات والحقيقة» (قيلت عليها) اى على المهية (مع وجود خارجى) اى فيما اذا كان للمهية وجود خارجى ، ولايخفى ان قوله فى الشعر الاول : «والذات والحقيقة» مربوط بقوله : «قيلت عليها» وانما قدمنا شرحه ، لاتمام

وليست الاهى من حيث هيه   مرتبــة نقــائض منتفيــه

الشعر (وكلها) اى هذه الثلاثة ـ المهية والذات والحقيقة ـ (المعقول ثانيا يجى) اى انها معقولات ثانية ، فان الاشياء التى ليس لها مابحذاء خارجى ، وانما يتصور فى الذهن فقط ، ويحمل على الموجود الخارجى يسمى معقولا ثانيا ـ اذمايأتى فى الذهن اولا «المسمى بالمعقول الاولى» هو الاشياء التى لهامابحذاء خارجى ـ فالسواد مثلا لون قابض للبصر ، وهذا يأتى فى الذهن اولا ، اما انه « ذات » او «حقيقة» او «مهية» فليس لهذه الثلاثة فى الخارج مابحذاء وانما يتصورها الذهن ويحملها على السواد الخارجى ، ولوكانت هذه الثلاثة ذاتية، لزم ان تذكر فى حدود الاشياء فيقال «الانسان ، ذات ، حيوان ناطق» وهكذا .

ثم ان « المهية » من حيث مهية ليست الاهى ، فليس شىء من الاشياء جزءاً لها اوعينا لها،مثلا:«الانسان من حيث انه انسان،ليس الاانساناً» لاموجوداً، ولامعدوماً، لاطويلا ولاقصيراً ، لاكلية ولاجزئية ـ وهكذا ـ .

والى هذا اشار بقوله: (وليست) المهية (الاهى من حيث هيه) «الها» للسكت، كقوله سبحانه : « وما ادريك ماهية » فليست كل مهية ، من حيث نفسها ، الانفسها ، فلاتتصف باية من الصفات فتنتفى فى مرتبة المهية النقائض .

واليه اشار بقوله: (مرتبة) مفعول فيه لقوله : «منتفية» (نقائض منتفيه) ولايلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، اذ النقيضان انما لايمكن ارتفاعهما فى محلهما ، امافى محل آخر ، فلا ، فمعنى ان «المهية ليست موجودة ولامعدومة» ان الوجود والعدم ليسا عين الانسان . ولاجزئه ـ لاان المهية ، فى الخارج ، ليست موجودة ، ولا معدومة ـ وهناجواب ثان عن اشكال ارتفاع النقيضين اشار اليه صدر المتألهين فى الاسفار بقوله : على ان وجود الشىء فى مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان تكون

والكون فى تلك انتفا المقيد　　نقيضه دون انتفــا مقيد
وقد من سلبا على الحيثية　　حتى يعم عارض المهية

الرتبة ظرفاً للمنفى لاللنفى اعنى رفع المقيد لارفع القيد فلايلزم ارتفــاع النقيضين ولايحتاج الى مايقال من ان ارتفاع النقيضين فى الرتبة جائز ، انتهى .

اقول: فانه فى التناقض وحدةالرتبة، مثلا نقيض الكتابة فىمرتبة ذاتالانسان عدم الكتابة فى نفس تلك المرتبة ، اذ نقيض كلشىء رفعه ، فالمرتبة قيد للمنفى لا للنفى، فاذا كذبت الكتابة فى مرتبة ذاتالانسان صدق سلب الكتابة فىتلك المرتبة، اذا فما هما نقيضان ليسا بمرتفعين وماهما مرتفعان ليسا بنقيضين .

والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله : (والكون) اى كون شىء (فىتلك) المرتبة (انتفاء المقيد نقيضه) اىالكون فى مرتبة ، نقيضه انتفاء المقيد بتلك المرتبة (دون) اى وليس نقيضه (انتفاء مقيد) «مقيد» صفة لقوله : «انتفاء» .

ثم لايخفى ان للمهية قسمين من العوارض .

الاول : عوارض ذات المهية التى لاتنفك عنها سواء كانت المهية موجودة ام لا ؟ كالزوجية للاربعة .

الثــانى : عوارض المهية بشرط الوجـود كالكتابة للانسان التى هى تعرض الانسان اذا كان موجوداً ، اذا عرفت هذا قلنا المهية من حيث ذاتها خالية عن هذين القسمين من العوارض ، فاذا اردت سلب العوارض مطلقا قدمت كلمة «ليس» على كلمة « حيث » فتقول : «ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا ، لاكاتب» و «ليست الاربعة من حيث هى اربعة بزوج ولابفرد» واذا اردت سلب عوارض المهية التى تعرضها من حيث انها موجودة ـ اى القسم الثانى ـ قدمت كلمة «حيث» على كلمة «ليس» فتقول : الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب» .

والى هذا اشار بقوله : (وقد من سلبا على الحيثية) ولايخفى ان هذا ـ اى

فانف به الوجود ذا التقييد لا مطلقه فاتخذنه مثلا
والسلب خذه سالبا محصلا ولا اقتضا ليس اقتضا ما قابلا

الفرق بين تقديم السلب وتأخيره ـ اصطلاح وان امكن ان يخترع له وجه ادبي ايضاً (حتى يعم) السلب ، لاجل تقديمه على الحيثية (عارض المهية) وهو القسم المهية ، كما يشمل حينئذ عارض الوجود ايضا ، فاذا قدمت السلب (فانف به) اى بتقديم السلب على الحيثية (الوجود ذا التقييد) فيفيد تقديم السلب ان الوجود ليس عين الانسان ولاجزئه و (لا) يفيد التقديم للسلب نفى (مطلقة) اى مطلق الوجود ، فاذا قلت : «ليس الانسان من حيث هو انسان بموجود» كان معناه ان الوجود ليس جزء الانسان ولاعين الانسان ، ولم يفد ان الانسان ليس بموجود في الخارج .

(فاتخذنه) اى «الوجود» (مثلا) فليس التصور نفى الوجود فقط ، بل كذلك « الامكان » و « الوحدة » وغيرهما ، فاذا قلت : «ليس الانسان من حيث هو انسان بواحد» كان المقصود نفى كون «الوحدة» عين الانسان او جزئه ، وليس المقصود نفى «وحدة» الانسان فى الخارج ، بنحو الاتصاف من قبل الغير .

ثم انه قد تقرر فى المنطق ان « السالبة المحصلة » يمكن ان يكون بانتفاء الموصوع ويمكن ان يكون بانتفاء المحمول ، فاذا قلت : «ليس زيد بكاتب» امكن ان « لايكون زيد » فى الخارج كما امكن ان يكون « زيد » فى الخارج لكنه ليس بكاتب .

واما «الموجبة المعدولة المحمول» فلابد فيه من وجود الموضوع ، فاذا قلت : « زيد لاكاتب » كان « زيد » موجوداً ، ولكنه ليس بكاتب .

اذا عرفت هذا قلنا : اذاقدمت السلب على الحيثية ، كان سالبة محصلة لاموجبة معدولة المحمول .

واليه اشار بقوله : (والسلب) فيما قدمت « ليس » على « حيث » (خذه سالبا

مخلوطــة مطلقــة مجردة   عند اعتبارات عليها موردة
من لا بشرط وكذا بشرط شيء   ومعينى بشرط لااستمع الى

محصلا) اذ فى ملاحظة المهية من حيث هى ، لاوجود بعد .

ثم انك اذا سلبت احد الوصفين المتقابليـن عن المهية ـ فى صورة تقديم « ليس » ـ لم يكن معنى هذا السلب انالصفة الأخرى المقابلة للوصف المسلوب، ثابتة للمهية ، فاذا قلت : ليست « المهية من حيث ذاتها موجودة » لم يكن معنى ذلك انها فى مرتبة ذاتها معدومة ، وهكذا بالنسبة الى سائر الصفات ، بل المهية فى مرتبة ذاتها ، لاموجودة ولامعدومة ، لاواحدة ولا كثيرة ، وهكذا .

والى هذا اشار بقوله : (ولااقتضاء) اى عـدم اقتضاء المهية احـد الوصفين المقابلين (ليس) معناه (اقتضاء) المهية (ماقابلا) اى الوصف المقابل .

« فصل فى اعتبارات المهية »

قدتتصور «المهية» «بشرط لا»اى بان لايكون معها شيء من الاوصاف وتسمى « مجردة » ، وقد تتصور « بشرط شيء » بان تتصف بالأوصاف وتسمى «مخلوطة»، وقد تتصور « لابشرط » بان تتصور معناها مع تجويز كونها وحدهـا وكونهـا مع الاوصاف وتسمى « مطلقة » .

ثم ان المهية «بشرط لا» قسمان كما سيأتى، والى هذا اشار بقوله : المهية على ثلاثة اقسام : (مخلوطة) و (مطلقة) و (مجردة) وانما تنقسم الى هذه الاقسام (عند اعتبارات عليها موردة) اى عند ملاحظة المهية وملاحظة اتصافهـا وعدم اتصافهـا باوصاف آخر .

ثم بين الاقسام بقوله : (من لابشرط) وهى المطلقة (وكذا بشرط شيء)وهى

فاول حذف جميع ماعدا والثان كالحيوان جزء قد بدا
ولا بشرط كان لاثنين نمى من اول قسم وثان مقسم

المخلوطة(ومعيني بشرط لا)وهي المجرد،وقدتقدم انلها قسمين ومعنيين ـ كمايأتي ـ (استمع) ايها الطالب (الى) حتى اشرح لك ذلك .

(فاول) من قسمي بشرط لا (حذف جميع ماعدا) بان تتصور المهية وحدها بدون انيكونمعهاشيء حتىالوجود الخارجيوالوجودالذهنيكانتتصور الانسان ـ وحده ـ بدون ان تتصور معه شيء من الاوصاف اطلاقاً .

(والثان) من معنيى بشرط لا ان توخذ المهية وحدها بحيث لوقارنها شيء اعتبر ذلك الشي امراً زائداً على المهية خارجاً عنها بحيث لايمكن حمل المهيةعلى ذلك المجموع وذلك (كالحيوان) فى حالكونه (جزء قد بدا) اى ظهرفان الحيوان اذا اخذ وحده ، ثمتصور وجودالناطق معهلايصلح الحيوان انيحمل على«الحيوان الناطق» وقر عرفت بما تقدم الفرق بين قسمى « بشرطلا » فان القسم الاول«المهية وحدها »كالحيوان المجرد حتى لايمكن ان يتصور « الناطق » معه والقسم الثانى (المهية وحدها » لكن يمكن ان يتصور معه غيره ، منتهى الامران المهية حينئذ لوحظت بحيث لاتحمل على المركب منها ومن غيرها ، هذا فى المهية «بشرطلا».

(و) اماالمهية (لابشرط) فقد (كان لاثنين) اىلقسمين (نمى) ونسب فهذا ايضا قسمان (من اول قسم وثان مقسم) فكما ان الماء مطلقا ينقسم الى «ماءمطلق» و « ماء مضاف »كذلك المهية لابشرط ينقسم الى قسم « لابشر طقسمى» وهومقابل «بشرط لا» و « بشرط شيء » والى قسم « لابشرط مقسمى » وهو الاعم من الاقسام الثلاثة ، وقوله : « من اول » قوله : « لاثنين » .

وهو بكلى طبيعى وصف　　　وكونه من كون قسميه كشف
وشخصه واسطة العروض لـــه
كالجنس حيث الفصل جامحصله

(وهو) اى «اللابشرط المقسمى» (بكلى طبيعى وصف) اى ان المهية لابشرط المقسمى كلى طبيعى، اماالمهية لابشرط القسمى فهولا وجود له فى الخارج (وكونه) اى الوجود اللابشرط المقسمى (من كون قسميه) اى من وجود «بشرطلا» و «بشرط شيء» (كشف) وظهر ، اذ المقسم ينكشف بافراد ، و « بشرط لا » و «بشرط شيء» قسمان « للابشرط المقسمى » فهوموجود فيهما وظاهر بهما، كما يظهر الحيوانفى افراده التى هى انسان وفرس وبقر وغيرها ، وقد اشكل على الناظم بما ليس هـذا المختصر محل ايراده .

ثم ان التشخص لما كان واسطة فى عروض الوجود على المهية ، اذ لـو لا التشخص لم تكن المهية موجودة ،كان اتصاف الكلـى الطبيعى ـ اى الـلابشرط المقسمى ـ بالوجود بواسطة افـراده الخارجية اعنى المهية بشرط شيء والمهية بشرط لا .

واليه اشار بقوله : (وشخصه) اى شخص المهية الخارجيـة ، الموجـودة والمتحققة فى الخارج (واسطة العروض له) اى للكلى الطبيعى ، فان التحقق اولا للافراد ، وثانياً وبالعرض للمهية .

(كالجنس حيث الفصل جامحصله) اى محصلا لذلك الجنس ، فـان الجنس ـ كالحيوانـ مبهم بذاته وانما تحققه وتحصله ووجوده فى ضمن انواعه، فلو لاالفصل لم يتحقق الجنس ، وكذا لولا « بشرط شيء » و « بشرط لا » لم يتحقق «لابشرط» فتحقق المهية بالوجود الخارجى ،كما ان تتحقق الجنس بالفصل ، وبهذا تحقق ان

ذو الكون ذات ماله الكليه ذهنا فحسب وهى المهية

ان جزء فرد تصغه التعمل يعنى والا لــزم التسلسل

« الكلى الطبيعى » موجود فى الخارج ، والوجود وصف لنفسه ، لاوصف لافراده ـ كما زعم صاحب التهذيب ـ حيث قال: « والحق انوجود الطبيعى بمعنى وجود افراده » .

وقد اشار الى هذا بقوله : (ذو الكون) الشيء الذى له كون ووجود (ذات) نفس (ماله الكلية) فالكي الطبيعى بذاته موجود (ذهنا) اى ان مالــه الكلية ذهنا ـ هو الكلى الطبيعى ـ موجود خارجاً (فحسب) لان افراده يكون موجوداً (وهى) اى الذات هى (المهية) فالمحكوم بالوجود ذات الكلى الطبيعى ونفس الطبيعة التى عرضها الكلية فى الذهن .

ان قلت: اذاكان الكلى الطبيعى بنفسه موجودا ـ كما قلتم ـ فمامعنى مااشتهر ان الكلى جزء لافراده .

قلت : معنى ذلك انه جزء عقلى لانه جزء خارجى ، اذلوكان جزءاً خارجياً لزم التسلسل ، بيانه انه اذاكان جزءاً خارجياكان له وجود وللتشخص وجود ، وذلك التشخص له « مهية كلية طبيعية » وتشخص ثان ، وهكذا حتى يتسلسل .

واليه اشار بقوله : (ان جزء فرد تصغه) من الاصغاء بمعنى الاستمـاع اى ان تسمع ان الكلى الطبيعى جزء الفرد، فـ (التعمل يعنى) اى يقصدبهذا الجزء الجزئية التعملية العقلية لاالجزء الخارجى (والا) فلو اريد الجزئية الخارجية (لزم التسلسل) وهو باطل فالجزئية الخارجية باطلة .

وقد صادف شيخ الرئيس فى مدينة همدان رجلاكان يظن ان الكلى الطبيعى واحد بالعدد ومع ذلك موجود فى جميع الافراد ويتصف بالاضداد، فردعليه الشيخ.

ليس الطبيعي مع الافراد كالاب بل ابا مع الاولاد
جنس وفصل لابشرط حملا فمدة وصورة بشرط لا
في الجسم تان خارجيتان في اعراضه عقليتان فاقتف

والى هذا اشار المصنف بقوله: (ليس) الكلي (الطبيعي مع الافراد) اى افراده (كالاب) الواحد مع اولا دمتعدده (بل) مثله كمثل (ابا مع الا ولاد) فلكل ولد أب .

« فصل في بعض احكام اجزاء المهية »

لايخفى ان كلشيء مركب من جزئين جزء اختصاصي يسمى صورة وجزء اشتراكي يسمى مادة، فالانسان مادته « الحيوانية » وصورته « الانسانية » ومن المعلوم ان احد هما ليس قابلا للحمل على الآخر .

نعم هذان الجزئان اذا لوحظا في العقل صح حمل احد هما على الآخر كما تقول : « كل ناطق حيوان » و « بعض الحيوان نـاطق » وحينئـذ يسميان « جنساً » و « فصلا » .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (جنس وفصل لابشرط حملا) فهما لابشرط وقابلان لحمل كل واحدعلى الآخر(فمدة) مخفف مادة(وصورة بشرط لا)فلايمكن ان يحمل احديهما على الاخرى، فالجنس والمادة متحدتان ذاتاً مختلفتان في ان الجنس لابشرط والمادة بشرط لا ، وهكذا الفصل والصورة

ثم ان الجنس والفصل موجودان في كل من الجسم واعـراضة امـا المادة والصورة فقد قالوا بانهما موجود تان في الاجسام اما في الاعراض فلا وجود لهما اذا الاعراض بسائط والبسيط لاجزء له في الخارج .

والى هذا اشار بقوله: (في الجسم تان) اى المادة والصورة (خارجيتان)

اذ مابه الشركة في الاعيان وما به امتيازهـا سيان
وليس فصلان ولاجنسان في مرتبة لواحد هـا تعرف

ولذا نرى ان الصورة تذهب والمادة باقية كما ينقلب الخشب فحما والفحم رمادا - مثلا - و (في اعراضه) اى اعراض الجسم ، المادة والصورة (عقليتان) فالعقل يميز بين جنس الاحمر - مثلا - وصورته، لان للحمرة مادة خارجية وصورة خارجية (فاقتف) اى اتبع ما قلناه .

ثم علل المصنف عدم وجود جزء خارجي للاعراض بقوله: (اذ ما به الشركة في الاعيان) الخارجية والمراد بـ « ما به الشركة » الجنس (وما به امتيازها) اى امتياز « الاعراض » والمراد بـ «ما به الامتياز» الفصل (سيان) اى متحدان فليس في مادة وصورة ، وانما في الخارج شيء واحد ينتزع منه - عقلا - الجنس والفصل .

ثم ان لكل شيء جنس واحد قريب، وفصل واحد قريب، فلايمكن ان يكون لشيء « جنسان قريبان » او « فصلان قريبان » لان «تمام مابه الاشتراك» وهو الجنس القريب لايعقل اثنينيته ، وكذلك تمام مابه الامتياز ، مثلا تمام مابه الاشتراك في الانسان : «انه جوهر جسم نام حيوان» فليس هناك شيء آخر يكون به الاشتراك .

والى هذا اشار بقوله : (وليس فصلان) قريبان (ولاجنسان) قريبان (في مرتبة) واحدة (لواحد) اى لنوع واحد (ها) اسم اشارة بمعنى «خذ» (تعرف) اى تعرف هذا المطلب اذا اخذت ماتلوناه عليك .

ثم ان في الانسان - مثلا - شيئاً يسبب نطقه ، فذلك الشيء يسمى « فصلا حقيقياً » اما النطق فهو «فصل منطقي» .

وان شئت قلت: ان مبدء الاشتقاق فصل حقيقي اما المشتق «كالناطق ، والصاهل» فهو فصل منطقي ، لان المنطقي اذا قال الفصل اراد ذلك ، وليس فصلا حقيقيا ، اذ

والفصل منطقى اشتقاقى   كمبدء الفصل وذا حقيقى
وذو قوام من معان بقيا   مادام فصله الأخير وقيا
لان ذا الفصل لها تضمنا   فهو وان تبدلت ذى عينا

لو اريد النطق الظاهرى كان كيفا مسموعاً ولو اريد النطق الباطنى اى درك الكليات كان كيفاً او اضافة او انفعالا وكلها اعراض .

والى هذا اشار بقوله : (والفصل منطقى اشتقاقى) فالناطق ـ مثلا ـ مشتق ، وكذا سائر الفصول (كمبدء الفصل وذا) اى المبدء : فصل (حقيقى) كما عرفت .

« فصل فى ان حقيقة النوع فصله الاخير »

اعلم ان النوع انما يبقى بفصله الاخير ، فاذا تبدل فصله الاخير ذهب النوع ، كما انه اذا تبدل « الناطق » فى الانسان الى « الصاهل » ذهب كونه انساناً ، وليس نوعية النوع بسائر الاجناس والفصول السابقة فيمكن ان تبدل الاجناس والفصول السابقة ومع ذلك يبقى النوع، فمثلا اذا تبدل الجسم الطبيعى فى الانسان الى الجسم المثالى لم يتبدل الانسان ، بل هو باق على انسانيته .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (وذو قوام) اى النوع الذى هو ذو قوام (من معان) جنسيه وفصيله (بقيا) اى بقى ذلك النوع ـ ذو القوام ـ (مادام فصله الاخير وقيا) اى حفظ فكل نوع قوم من الاجناس والفصول المتعددة ، يبقى ذلك النوع مادام فصله الاخير كان باقيا .

ثم بين المصنف سبب بقاء النوع ببقاء فصله بقوله: (لان ذاالفصل) الاخير ـ و «ذا» اسم اشارة ـ اى لان الفصل الاخير : (لها) اى لتلك المعانى ـ اى الاجناس والفصول السابقة ـ (تضمنا) فالناطق مثلا مشتمل على كل الكمالات السابقة: الجوهر

فهي على ابهامها معتبرة　　خص كما في حد قوس دايرة
والجسم والنمو قد تبدلا　　والجزء ما في اى فرد حصلا

والجسم والمعدني والنامي والحساس والمتحرك بالارادة (فهو) اى الفصل الاخير (وان تبدلت ذى) اى الأجناس السابقة (عينا) اى ان الفصل معين باق فيقوم النوع، وان حصل التبدل في الاجناس السابقة ، كما اذا تبدل الجسم الطبيعي في الانسان الى الجسم المثالي ـ كما في مابعد الموت ـ فان الانسان باق لوجود فصله الأخير والسر في ذلك ان المعتبر في قوام الانسان الجسم المبهم ـ اى الاعم من الطبيعي والمثالي ـ لا الجسم الخاص حتى اذا تبدل لـزم تبدل الانسان ، واما اذا اخذ في تعريف الانسان الجسم الخاص ـ كان قيل : الانسان جوهر جسم طبيعي تام ، مثلا ـ كان ذلك من قبيل لزوم مالايلزم ، كما اذا قيل في تعريف «القوس» : «انها قطعة من الدائرة اذا تمت كانت دائرة» فان قولهم : «من الدائرة» زائد ، اذ لايلزم في القوس ان تقطع من الدائرة ، لامكان ان توجد القوس بلا ان تكون هناك دائرة .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (فهي) اى الاجناس السابقة (على ابهامها) وعدم خصوصية قسم خاص منها (معتبرة) في النوع فـ«الجسم» الاعم من الطبيعي والمثالي معتبر في الانسان ، فلايضر تبدل احدهما بالاخر ، امامن (خص) فقال : «الانسان جسم طبيعي . . الخ» فهو آتي بشيء زائد (كما) لمن من اخذ (في حد) الـ(قوس) اى تعريفها (دائرة) اذ لاحاجة الى « دائرة » في تعريف القوس ـ كما عرفت ـ ، وحيث لااعتبار للجسم والنمو في انسانية الانسان نرى انه اذامات لاجسمية طبيعية ولانمو له ، ولكنه باق على انسانيته .

(والجسم والنمو قد تبدلا) في الانسان ، ولم يتبدل هو (و) ذلك لان (الجزء) للانسان لم يكن «جسماً طبيعياً» ولا «نمواً خارجياً» بل الجزء (ما) اى القدر المشترك

حدية الاجزاء ذهنا غايرت هل وحدت فى العين او تعددت

الذى (فى) ضمن (اى فرد) من «الجسم» و «النمو» (حصلا) فالانسان «جسم تام» سواء كان الجسم طبيعيا او مثاليا ، وسواء كان النمو نباتيا او معنويا .

« فصل فى كيفية التركيب من الاجزاء الحدية »

كل موجود له جنس وفصل متمايزان فى الذهن، كالانسان الذى جنسه «حيوان» وفصله «ناطق» وهما متمايزان فى الذهن انما الكلام فى موردين :

الاول ـ هـل هما متمايزان فى الخارج ام لا ؟ بمعنى هـل ان فى الخارج الحيوان والناطق متحدان ام متعددان .

الثانى : هل ان المهية ـ بناءاً على تعدد اجزائها فى الخارج ـ متحدة مع الوجود فى الخارج اوان المهية شىء والوجود شىء آخر؟ فى المسئلة اقوال ثلاثة.

الاول : ان الاجـزاء من حيث المهية ـ فى الخارج ـ واحد ، وهى ايضاً بحسب الوجود واحد ذهب اليه ـ جماعة من المحققين .

الثانى : ان الاجزاء من حيث المهية والوجود متعدد لمانرى من زوال الفصل وبقاء الجنس ، كمـا اذا مات الانسان فانه يذهب حيوانيته ونموه ويبقى جسميته ـ مثلا ـ وهذا مختار شيخ الاشراق .

الثالث: مااختاره صدر المتألهين وتبعه المصنف من ان مايوجد فى الخارج فرد للوجود، وانما العقل ينتزع منه المفهومات الكلية ـ بسبب مايعرف من المشاركات لهذا الفرد من الوجود ـ فان «زيداً» و «فرساً» و «شجرة» موجودات خارجية ينتزع العقل منها الكلى الذى هو «تام» مثلا ، لانه فى الخارج «جسم» و «تام» .

والى هذا المبحث اشار المصنف بقوله : (حدية الاجزاء) اى الاجزاء التى

ثم على الثاني فاما اتحدا وجوداً او كذاتها تعددا
اقوال الثاني لدى معتبر بل باعتبارات له تلك الصور

هي حد للاشياء ، من اضافة الصفة الى الموصوف (ذهناً غايرت) فان بين الاجزاء مغايرة ذهنية ، وهذا لاشك فيه ، وانما الاشكال في ان هذا الاجزاء (هل وحدت) مهينها (في العين) والخارج حتى يكون «الحيوان» عين «الناطق» مهية ، في الخارج (او تعددت) بان يكون «الحيوان» في الخارج غير «الناطق» الخارجي .

(ثم على) القول (الثاني) القائل بتعدد المهية في الخارج (فاما اتحدا) اى الاجزاء (وجودا) بان يكون للاجزاء وجود واحد فقط ـ في الخارج ـ (او) وجود الاجزاء (كذاتها) اى مهية الاشياء (تعددا) ففي الخارج مهيتان متحازتان ولكل مهية وجود متحاز (اقوال) ثلاثة كما عرفت .

القول(الثاني)وهو ان الاجزاءالحدية متعددة فيالخارجمنجهةمهياتها متحدة من جهة وجودها (لدى معتبر) فمهية «الحيوان» غير مهية «الناطق» وانما لهماوجود واحد فقط .

ان قلت : ان الصور العقلية المتخالفةكيف تكون مطابقة لامر بسيط وجوداً في العين .

قلت: ليس هناك حقائق متعددة (بل باعتبارات له) اىللشيء الذى له الاجزاءـ كالانسان في المثال ـ (تلك الصور) العقلية كما تقدم في كلام صدر المتألهين ، مثلا باعتبار مشاركة زيد للفرس له صورة «الحيوان» ذهناً ، وباعتبار مشاركته للشجر له صورة «نام» في الذهن وهكذا .

بــينــة غنيــة عن السبب اجزا وسبقها على الكل وجب

« فصل فی خواص الاجزاء »

ذكر المصنف خواص ثلاثا للاجزاء الحدية :

الاول : ان الاجزاء (بينة) واضحة للشیء فكون الانسان «حيواناً» «ناطقاً» واضح فی الذهن فلايحتاج فی التصديق بها الی الاستدلال ـ لكن لايخفی انذلك بعد معرفة حقيقة الشیء ـ .

الثانی : ان الاجزاء (غنية عن السبب) فی الوجود الخارجی ، فان الاجزاء لاتحتاج فی وجودها الخارجی الی علة اخری غير علة المهية ، بل علة وجودالمهية هی علة وجود الاجزاء .

الثالث : ان الـ(اجزاء) للتمهية (و) الحقيقة (سبقها علی الكل وجب) فان اجزاء المهية فی الوجود الذهنی والوجود الخارجی توجد قبل وجود الكل ، وقد اشكل علی هذاشارح المقاصد فقال ان تقدم العلةالفاعلية والعلة الغائية علی المعلول ممكـن .

اما تقدم العلة المادية والعلة الصورية عليها فغير ممكن ، اذ الشیء يتركب من المادة والصورة فلوكانتا مقدمتين علی الشیء لزم تقدم الشیء علی نفسه ، فان الشیء هو المادة والصورة، فلايعقل تقدمهما علی الشیء ، وقد ذكر المصنف بصدد الجواب عن هذا الاعتراض ان «الكل» ای مجموع المادة والصورة له اعتبارات اربعـة .

الاول : الكل الافرادی بمعنی كل فرد ، وهذا مفاد الكلی المنطقی .

الثانی : الكل المجموعی ، بمعنی ان تكون الهيئة الاجتماعية عارضة علی

لكل اجزا اعتبارات تعد   الكل افراداً و مجموعاً ورد
بشرط الاجتماع او بالشطر   او نفس الاجزاء التى بالاسر

الافراد ، فالاجزاء معروضة للهيئة الاجتماعية وهذا يسمى بشرط الاجتماع .

الثالث : الكل المجموعي ، بمعنى ان تكون الهيئة الاجتماعية جزءاً وسائر الافراد جزءاً فليس هناك عارض ومعروض وانما جزء الافراد والهيئة الاجتماعية وهذا يسمى بشطر الاجتماع .

الرابع : الكل المجموعى بمعنى الأفراد فقط بدون تصور الهيئة الاجتماعية لابنحو الشرط ، ولابنحو الشطر وهذا يسمى «بالاسر» اى بالتام .

اذا عرفت ذلك قلنا : كلام شارح المقاصد غير تام ، اذ الاجزاء متقدمة على الكل بنحو تقدم «كل بالاسر» على « الكل المجموعى بشرط الاجتماع » وهذا هو مراد الحكماء من تقدم الاجزاء على الكل .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (لـ«كل الاجزاء» اعتبارات تعد) وقدعرفت انها اربعة :

الاول : (الكل افراداً) اى كل فرد فرد .

(و) الثانى : الكل (مجموعاً ورد) ولكن (بشرط الاجتماع) .

والثالث : ماأشار اليه بقوله : (او) الكل مجموعا (بالشطر) بان تكون الهيئة الاجتماعية شطرا وجزءاً ، لاشرطاً وعارضاً .

الرابع : ما اشار اليه بقوله : (او) الكل مجموعا ولكن (نفس الاجزاء التى بالاسر) اى بالتمام بدون وصف الكلية، فان ذات المجموع شيء وهيئة المجموعية شيء آخر ، كما ان ذات الواحد شيء وصفة الوحدة شيء آخر .

فالسبق للاجزاء بالاسر على ... كل بمعنى كان يتلوا لاولا
في واحد حقيقة تركبا ... الفقر فيما بين الاجزاء وجبا

اذا عرفت الاقسام الأربعة (ف) اعلم ان مرادهم بـ(السبق للاجزاء) ان «الكل» (بالاسر) وهو القسم الرابع سابقا .

(على كل بمعنى كان يتلوالا ولا) اى على الكل المجموع المجموعى بشرط الاجتماع فحصلت المغايرة بين المتقدم والمتأخر وارتفع اشكال شارع المقاصد ومن تبعه .

« فصل في احتياج الاجزاء في المركب الحقيقي »

اعلم ان المركب على قسمين :

الأول: المركب الحقيقي الذى ركب من المادة والصورة، وهذا القسم لابد فيه من احتياج بعض الأجزاء ـ كالمادة ـ الى البعض الاخر ـ كالصورة ـ .

الثاني: المركب المجازى الذى يسمى مركباً بالمجاز، اذلا تركيب حقيقى فيه ، والمعيار للفرق بين هذين، ان في الحقيقي يكون للمركب اثرجديد غير آثار الاجزاءكالياقوت الذى له اثر تفريح القلب وهو اثر جديد لم يكن في اجزائه قبل التركيب ـ واجزائة عبارة عن العناصر الاربعة ـ بخلاف المركب المجازى الذى لايكون له اثر جديدكالعسكر المركب من افراد ، فانه لااثر جديد لـه الا مجموع آثار احاده .

والى هذا اشار بقوله : (في واحد حقيقة) اى واحد لهوحدة حقيقية (تركبا) من اجزاء (الفقر فيما بين الاجزاء وجبا) فبعض الاجزاء لابدوان يكون مفتقراً الى

لـوحدة حقيقـة معيـار ان كان فى موصوفها آثار
سوى الذى الاجزاعرى من اثر كاثر الياقوت لا كالعسكر

بعض الاخر والا لم يحصل التركيب وكان كالحجر الموضوع بجنب الانسان .

ثم بين معيار الوحدة الحقيقية بقوله : (لوحدة حقيقة معيار) وميزان يعرف به الوحدة الحقيقية من الوحدة المجازية (انكان فى موصوفها) اى الموصوف بالوحدة (آثار) جديدة (سوى) الاثر(الذى)كان لـ(الاجزاء) قبل الاتصاف بالوحدة، فان تلك الاجزاء قبل الوحدة (عرى من اثر) جديد ــ ولايخفى مافى هذا البيت من التكلف الادبى ــ .

(كاثر الياقوت) الحاصل بعد التركيب (لاكالعسكر) المجموع من آحاد الجيش فانه مركب مجازى ، ولذا لااثر جديد له وانما اجتمع آثار الاحاد .

« فصل فى التركيب بين المادة والصورة »

قال فى الشوارق: ذهب السيد «اى صدر الدين الشيرازى» الى انالتركيب على قسمين :

احدهما : التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء آخر و يكون لكل واحد منهما ذات عليحده فى المركب منهما حتى تكون فى المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ، وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية .

الثاني : التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين الشيء الاخر ومتحداً معه ويكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً وهما ذات واحدة فى الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم

ان بقـول السيـد السناد　　تركيب عينية اتحـادى
ينظر فى الحكم بتعداد الى　　ان انفكاكا بينها قد حصلا
اذ صورة بعد العراء باقية　　وكان قبلها الهيولى الثانية

ذلك الواحد الى قسمين ، انتهى .

اذا عرفت هذا قلنا : اختلفوا فى ان التركيب بين المادة والصورة انضمامى او اتحادى ، فالسيد على الثانى ، والمشهور بين الحكماء الاول .

والى هذا اشار بقوله: (ان بقول السيد السناد) وكان يسمى السيد صدر الدين « بالسيد السند » (تركيب) اجزاء (عينية) اى الشىء ان الشىء المركب من المادة والصورة تركيبه (اتحادى) ـ هذا خبر قوله : « تركيب ـ وانما قال السيد بهذا النحو من التركيب لمايرى من استهلاك المادة فى الصورة ، مثل استهلاك الجنس والفصل فهما من قبيل «زيد الكاتب» لامن قبيل «لبنات البناء» وانما نقول بالتركيب لما نرى من الانفكاك بينهما ذهنا وامكان انينفك احدهما عن الآخر كان ينفك «الجسم النامى» عن التركيب ،كما لوقطع الشجر اذ يبقى « الجسم » ويذهب « النمو »ـ (ينظر فى الحكم بتعداد) اى ان نظرنا فى حكمنا بالتعدد .

(الى ان انفكاكا بينها) اى بين الاجزاء (قد حصلا) كما عرفت .

(اذ صورة بعد العراء) اى التجرد عن الهيولى ـ فى عالم المثال ـ (باقية) بلا محل ـ ولايخفى ان الهيولى محل والصورة حال ـ (وكان قبلها) اى قبل هذه الصورة (الهيولى الثانية) اى ربما يكون الهيولى بدون الصورة كما فى « الهيولى » قبل الاتصاف بهذه الصورة الخاصة ، فمثلا هيولى الاجر قبل الاتصاف بصورة الاجرية كانت لها صورة الترابية ، اذا امكن تحقق الهيولى بدون هذه الصورة ، كما امكـن تحقق الصورة ـ فى عالم المثال ـ بدون الهيولى .

لكن قول الحكما العظام   من قبله التركيب الانضمامی
عين مع الوجود فی الاعيان   تشخص ساوق فی الإذهان

(لكن قول الحكماء العظام) الذين كانوا (من قبله) ای قبل السيد الشيرازی ، هوان(التركيب) بين المادة والصورة (الانضمامی) لاانحادی .
اقول:البحث فی المقام طويل يراجع فی شانه الاسفار وسائر الكتب المفصلة.

«فصل فی التشخص»

اختلفوا فی ان التشخيص عين الوجود او غيره على اقوال :

الاول : ان التشخص عين الوجود الخارجی مصداقاً وغيره مفهوما وذهنا . اما التغاير مفهوما فواضح واما العينية خارجا فلانه كلما صدق عليه الوجود صدق عليه التشخص وهذا مختار المصنف تبعا للفارابی وصدر المتالهين .

الثانی : ان الوجود مقدم على التشخص ،وذلك لان التشخص وصف وثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف .

الثالث : ان التشخص مقدم على الوجود لماقرر فی محله من ان الشی مالم يتشخص لم يوجد .

الرابع : ان كلا من الوجود والتشخص متغايران مفهوما ومصداقاً لكن احدهما لايتقدم على الاخر ، اذلو تقدم التشخص لزم ان يكون المعدوم صاحب تشخص وهذا محال، ولوتقدم الوجود لزم ان يكون فی الخارج وجودمهم لاتشخص له وهذا باطل .

وقد اختار المصنف المذهب الاول فقال:(عين مع الوجود فی الاعيان تشخص)

لـه الامـارات امور خـارجة
تعرض مع عرض كعرض الامزجه
اذ لا يفيد ضم مـاهيات كليـة تشخصـا للـذات

« تشخص » مبتدء مؤخرو « عين » خبر مقدم اى ان التشخص عين الـوجود ، فى الخارج ، لكنه (ساوق) الوجود (فى الاذهان) فهما مساوقان مفهوما، فلكل مفهوم خاص لكن احدهما يساوق الاخر .

ثم ان للتشخص عوارض خارجة عنه تعرض عليه كمتى والاين والوضع وما اشبه ، ولهذه العوارض عرض عريض ، فان من اول ان يوجد الموجود الى حين فنائه يتخذ الف اين متبادل وكذلك بالنسبة الى الوضع ومتى وسائر المشخصات .

واليه اشار بقوله : (له) اى للتشخص (الامارات) اى العلامـات الكاشفة عن التشخص ، وتسمى تلك العلامات بالمشخصات (امورخارجة) عن حقيقة التشخص عارضةله (تعرض)تلك‌الامارات(مع عرض)عريض(كعرض الامزجة)فان لكل مزاج طرفى افراط وتفريط لايتجاوز الممتزج عنهما وبينهما حدودكثيرة،فكما انالمزاج الشخصي لاينافي هذه التبدلات كذلك التشخص الخاص لاينافى هذه التبـدلات ، وانما قلنا: ان «الاين» ونحوه امور خارجة عن‌التشخص، ولم نجعل انفسها تشخصا اذ « الاين » الكلى و متى الكلى وما اشبه لايوجب الجزئية والشخصية ، فـان ضم « الانسان » الكلى اليهما لايوجب الخارجية .

واليه اشار بقوله: (اذلايفيد ضم ماهيات كلية)بعضهاالى‌بعض (تشخصاللذات) حتى تكون خارجية ، ولذا جعلنا «الامارات» اموراً خارجة عن‌التشخص علائم‌له .

فيما اذا الكلى مثله التحق   عن التشخص التميز مفترق
شخصية نفسية يضـــاف ذا   منه التميز للتميز اخذا

« فصل فى الفرق بين التميز والتشخص »

التشخص عبارة عن وجود الشخص بواسطة المشخصات، والتميز عبارة عن افتراق فرد عن فرد بواسطة الاوصاف مثلا التكلم ـ فيما اذاكان انسانان متكلمين ـ مميز للمتكلم عن غير المتكلم وليس من مشخصات ، اذ يشترك معه غيره .

ثم ان التميز يوجد فى الكلى عن الكلى الاخر، ولايوجر فيه التشخص، ولذا كان بين التشخص والتميز العموم من وجه .

والى هذا اشار بقوله : (فيما اذا الكلى مثله) اى كلياً آخر (التحق) كالانسان الضاحك (عن التشخص التميز مفترق) فالانسان الضاحك متميز عن الانسان غير الضاحك، ولكنه ليس متشخصا اذلا تشخص للكلى ، وهذا مورد الافتراق من طرف التميز .

ثم ان التشخص انما هو للشىء نفسه بخلاف التميز الذى هو للشىء فيمااذا كان له مشارك ، فاذا لم يكن له مشارك كان تشخص بلاتميز ، وهذا مورد الافتراق من طرف التشخص .

واليه اشار بقوله : (شخصية نفسية) مبتدء وخبر اى ان الشخصية صفة نفسية للشىء لايلاحظ فيها شى آخر ، بخلاف التميز فانه (يضاف ذا) « ذا » اشار الى « التميز » اى ان التميز انما يكون بالاضافة والقياس الى المشاركات فى امر عام ، فاذا لم يكن مشارك لم يصدق التميز (منه) اى من هذا الفرق بين التشخص والتميز (التميز) والافتراق (للتميز) عن التشخص (اخذا) امامورد اجتماع التميز والتشخص فواضـح .

تشخص عينا بدا كالاول   او زايدا فان كفى بالفاعل
لايكثر النوع ادر ذاعقولا   ودونه اما كفت هيولى

« فصل في تقسيم التشخص »

اعلم انه ثبت بالبرهان بطلان العقول العشرة ، وقد اشرنا الى ذلك فى شرح التجريد وكذلك ثبت برهانا وحسا بطلان ماقاله بعض الحكماء حول الافلاك، لكن المصنف بنى هذا الفصل على قول بعض الحكماء القائلين بالعقول والافلاك، وعليه فقسم التشخص الى اربعة اقسام :

الاول : التشخص الذى هو عين ذات المتشخص بحيث لايحتاج الى غير ذاته فى تشخصه كالبارى تعالى .

الثاني: التشخص الزائد على الذات الذى يحتاج الى الفاعل فقط، كتشخص العقول العشرة .

الثالث: التشخص الزائد على الذات الذى يحتاج الى الفاعل والقابل كتشخص الافلاك التسعة .

الرابع: التشخص الزائد على الذات الذى يحتاج الى الفاعل والقابل والعوارض الخارجية ،كتشخص المواليد الثلاث ـ الجماد والنبات والحيوان ـ .

والى هذه الاقسام اشار بقوله : (تشخص) اما (عينا) لذات الشخص (بدا) وظهر (كالاول) تعالى، فان تشخصه عين ذاته (او) بدا التشخص (زايدا) على الذات (فان كفى بالفاعل) فى تشخصه و (لايكثر النوع) اى ان نوعه منحصر بالفرد فليس له كثرة فى نوعه (ادر) واعلم (ذا) القسم (عقولا) فان نوع كل عقل منحصر فى فرد ـ على مازعموا ـ (ودونه) اى دون الاكتفاء بالفاعل ، بان كان التشخص زائداً على

كفلك فالنوع ايضا منحصر   او ما كفت فكالمواليد اعتبر
وليس كلى مع الجزئى   بنحوى الادراك بالمرضى

الذات واحتياج الى الفاعل والى القابل ايضا .

(اما كفت هيولى) اى بعد الفاعل يكتفى فى تشخصه بالهيولى ولايحتاج الى شىء آخر .

(كفلك) اى الأفلاك التسعة (فالنوع) فى هذا القسم (ايضا منحصر) فى الفرد، فكل فلك نوع منحصر فى فرد ـ كما زعموا ـ (او ما كفت) الهيولي فى التشخص، بل احتاجت الى اشياء اخرى فى التشخص (فكالمواليد) الثلاث (اعتبر) وانما سميت الثلاثة المواليد لانها تولدت من العقول والنفوس ـ كما قالوا ـ .

ومن المعلوم ان انواع هذا القسم منتشره فى افراد كثيرة ، ثم ان الفرق بين الكلى والجزئى ـ والكلى لاتشخص له، والجزئى له تشخص، وبهذه المناسبة جىء بهذا البحث هنا ـ ان الجزئى ماوجد فى الخارج سواء ادركه العقل ام لا ؟ ومايدركه العقل كل سواء كان له فى الخارج فرد ام لا ؟ وهذا هو التحقيق ، خلافا لما ذهب اليه الدوانى وغيره من ان الفرق بين الكلى والجزئى انما هو بالمدرك فما ادركه العقل فهو كلى ، ومادركه الحس فهو جزئى .

والى ابطال هذا اشار بقوله : (وليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك) اى العقلى والحسى (بالمرضى) لدى فالتفاوت انما هو فى المدرك ـ بالفتح ـ لا بالمدرك ـ بالكسر ـ وهذا فى غاية الوضوح .

« فصل فى ان الوحدة والكثرة غنيتان عن التعريف »

«الوحدة» اعرف الأشياء ولذا لاتحتاج الى التعريف ، فهى مثل « الوجود »

الوحدة كمثل مـا ساوقها اعم الاشيا فهى اعرفها
وسر اعـرفيـة الاعـم سنخية لـذاتك الاتـم
ووحدة عند العقول اعرف وكثرة عند الخيال اكشف

و «الوجوب» وماشبه مما هى غنية عن التعريف .

واليه اشار بقوله: (الوحدة كمثل ماساوقها) اى مثل الأشياء المساوية للوحدة فى الظهور والاعمية ، كالوجود . فانه اعم الاشياء واظهرها .

(اعم الأشياء) لان الوحدة شاملة لكل شىء، اذ فى كل شىء كالانسان الواحد، والشجرة الواحدة وماشبه .

(فهى) اى الوحدة (اعرفها) اى اعرف الاشياء ، لان الاعم يكون اعرف ، فان الاعم يحتاج الى معرفة شىء واحد ، والاخص يحتاج الى معرفة شيئين ، فان ادراك الحيوان اسهل من ادراك الانسان ـ مثلا ـ .

(وسر اعرفية الاعم) من الاخص (سنخية) فى ذلك الاعم (لذاتك) ووجودك ايها الانسان (الاتم) اى ان وجودك اتم من كلشىء قالوا : ان النفس الناطقة حيث انها من العوالم الكلية تعرف الاعم المسانخ لها اسرع من الاخص .

ثم فرعوا على ذلك ان العقل حيث انه من سنخ العوالم الكلية يعرف الوحدة احسن ، كما ان الخيال حيث انه من عالم الحس يعرف الكثرة احسن .

واليه اشار بقوله: (ووحدة عند العقول اعرف) لما عرفت من المسانخة بينهما والمسانخة اساس الادراك .

(وكثرة عند الخيال اكشف) اى ابين واظهر ، ولايخفى ان ماذكرنا من ان الوحدة مساوقة للوجود ، والوجوب انما نريد به المساوقة فى الوجود الخارجى لاالمساوقة فى المفهوم الذهنى ، لوضوح ان لكل واحد من الثلاثة مفهوم خاص .

خذوحدة مع الوجود اثنين　　في الذهن لكن عينه في العين
ووحدة امـا حقيقيـة او　　غير حقيقية ادر ما دروا
اولهمـا بحقـة وغيرهـا　　قسمها اصحابنا او لوا النهى
فالذات في الوحدة غير الحقه　　قد اخذت في الصفة المشتقة

واليه اشار بقوله : (خذ وحدة مع الوجود اثنين) ومفهومين (في الذهن لكن) الوحدة (عينه) اي عين الوجود (في العين) والخارج فكل موجود خارجي فهو واحد ،كمـا هو واجب الوجود ، امـا بالذات كالباري سبحانه او بالغير كسائر الممكنات .

« فصل في تقسيم الوحدة »

اعلم ان للوحدة اقساماً هي حسب ماذكرها المصنف سبعة عشرة ، وسيأتي في آخر الفصل جدول بصورة تقسيمها الى هذه الاقسام .

(ووحدة اما حقيقية او غير حقيقية) فالحقيقية هي التي لاتحتاج في الاتصاف بالوحدة الى الواسطة في العروض ، فالوحدة وصف بحال نفس الموصوف وغير الحقيقية بخـلاف الحقيقية ، مثلا الواحد الحقيقي كـزيد والواحد غير الحقيقي كالواحد النوعي .

فـ(ادر) ايها المتعلم (مادروا) اي ما علمه من قبلك من الحكماء (اولهما) اي القسم الاول من قسمي الوحدة وهي الوحدة الحقيقية تنقسم الى «وحدة حقة» «ووحدة غير حقة» كما قال : (بحقة وغيرها) اي غير حقة (قسمها اصحابنا) الذين هم (اولوا النهى) اي اصحاب العقول ، جمع نهية بمعنى العقل .

(فالذات في الوحدة) الحقة نفس الوحدة والوحدة نفس الوجود العيني

وهی انم للخصوص والعموم بحسب الوجود والمفهوم
وذ والخصوص العددی منه ما کمبدء الاعداد کان مفهما
موضوعه عدم قسمة فقط ومنه ما الوضعی زاد کالنقط

الذی لامهية لـه وراه صرف ذاته کالباری تعالی الذی هـو واحد بالحقیقة فلااثنینية هناك اصلا ، اما الذات فی الوحدة (غیر الحقة) فـ(قد اخذت فی الصفة المشتقة) ای ان الصفة المشتقة من الوحدة «وهی: واحد» یکون معناها «ذات له الوحدة» فالذات اخذ فی المشتق، بخلاف الواحد الحقه فلیس معنی «الله واحد» «ذات له الوحدة» .

ثم ان الواحد غیرالحقة ینقسم الی «الواحدبالعموم» و «الواحد بالخصوص» کما قال : (وهی) ای الوحدة غیر الحقة (انم) ای انسب (للخصوص والعموم) فالواحد بالخصوص هوالوحدة العددية والواحد بالعموم علی قسمین: اما (بحسب الوجود) والمصداق کحقیقة الوجود لابشرط والموجود المنبسط (و) اما بحسب (المفهوم) الذی له مفهوم الوحدة لامصداق الوحدة کالوحدة الجنسية والنوعية والعرضية .

ثم ان الواحد بالخصوص علی قسمین : لان المعروض للوحدة ، امامنقسم ، او غیر منقسم، فالمنقسم اما منقسم بالذات اومنقسم بالعرض، وغیر المنقسم امانفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام «او غیره» .

والی هذه الاقسام الاربعة اشار بقوله : (وذو الخصوص العددی منه) ـ فی مقابل ذیالخصوص غیر العددی ـ (ما کمبدء الاعداد کانمفهما) وهذایقال لهالواحد بالعدد ، والمراد به نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام .

ولذا قال : (موضوعه) ای موضوع الواحد العددی (عدم قسمة فقط) فلیس له مفهوم وراه ذلك (ومنه) ای من اقسام الواحد بالخصوص غیر المنقسم وهوالذی

ومنه كالمفارق ومنه ما موضوعه يقبل ان يقتسما
قابله بالذات مقدار وان يقبله بالعارض كالجسم زكن
والوحدة الغير الحقيقية مـا واسطة العروض ليس معدما

اشرنا اليه بقولنا : «او غيره» على قسمين : لأنه اما وضعي او مفارق فـ(ماالوضعي زاد) اى زاد على مفهوم « عدم الانقسام » انهُ ذوُ وضع (كالنقط) جمع «نقطة» وهي اخر الخط ، والخط اخر السطح والسطح آخر الجسم .

(ومنه كالمفارق) اى منه مازاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعيا كالعقل والنفس ـ على قولهم بتجردهما ـ فاحدهما مفارق محض ، والاخر متعلق بالجسم .

وحيث انتهى من اقسام «غير المنقسم» جاء الى اقسام «المنقسم» فقال : (ومنه) اى من اقسام الواحد بالخصوص (ماموضوعه يقبل ان يقتسما) وهذا على قسمين : لانه اما ينقسم بالذات واما ينقسم بالعرض فـ(قابله بالذات مقدار) اى قابل الانقسام بالذات هو المقدار «اى الكم المتصل القار» كمقدار الجسم التعليمي الذى يتمكن « الوهم » من تقسيمه الى مالايتناهى (وان يقبله) اى الانقسام (بالعارض) لابالذات (كالجسم) الطبيعي ـ وهو اصل الجسم قبل المقدار ، توهماً ـ (زكن) اى علم ، فان الجسم الطبيعي انما يقبل القسمة لعروض المقدار عليه .

ثم انا ذكرنا في اول الفصل ان الواحد ، اما حقيقي ، او غير حقيقي ، وقد ذكرنا اقسام الواحد الحقيقي ، وهنا نذكر اقسام الواحد غير الحقيقي ، وهو اما واحد بالنوع ، او واحد بالجنس ، او واحد بسائر المقولات ، وقد اشار المصنف الى تعريف الواحد غير الحقيقي اولا، فقال:(والوحدةالغيرالحقيقية ما)اى هى وحدة (واسطة العروض ليس معدما) بمعنى ان عروض الوحدة على موضوعها انمايكون بالواسطة فاتصاف الموضوع بالوحدة يحتاج الى الواسطة الخارجية ، فالوحدة

تجـانس تماثـل تساوى تشابـه تناسب تـوازى
ان وحد الشيئان جنساً نوعاً كماً وكيفاً نسبة ووضعاً

وصف بحال متعلق الموصوف ، كمـا فى زيد وعمرو ، فانهما واحد فى الانسان ، والفرس فانهماواحد فىالحيوان، فالانسان واحد حقيقى وواسطة فىعروض الوحدة لزيد وعمرو، وهكذا فىمثال الانسان والفرس، فالوحدة فى الانسان وصف له بحاله والوحدة فى زيد وعمرو وصف لهما بحال متعلقهما الذى هو الانسان .

ثم ان الواحد غير الحقيقى انما يوجد فى الافراد التى لها اشتراك فى جامع جنسى او نوعى او عرضى من سائر المقولات .

وقد ذكر المصنف انحاء الاشتراك فى الجامع بقوله: (تجانس) بين الشيئين الذين يعرضهما الوحدة بسبب الجامع ، والمراد بالتجانس الاشتراك فى الجنس كالانسان والفرس (تماثل) هوالاشتراك فى النوع كزيد وعمرو (تساوى) هوالاشتراك فى الكم كتساوى عشرة پرتقالات لعشرة تفاحات (تشابه) هو الاشتراك فى الكيف كتشابه حمرة الثوب كحمرة الورد (تناسب) هو الاشتراك فى النسبة كالاخوين الذين لكل واحد منهما نسبة الى الاخر (توازى) هو الاشتراك فى الشكل كتوازى الانسان القائم لاسطوانة قائمة .

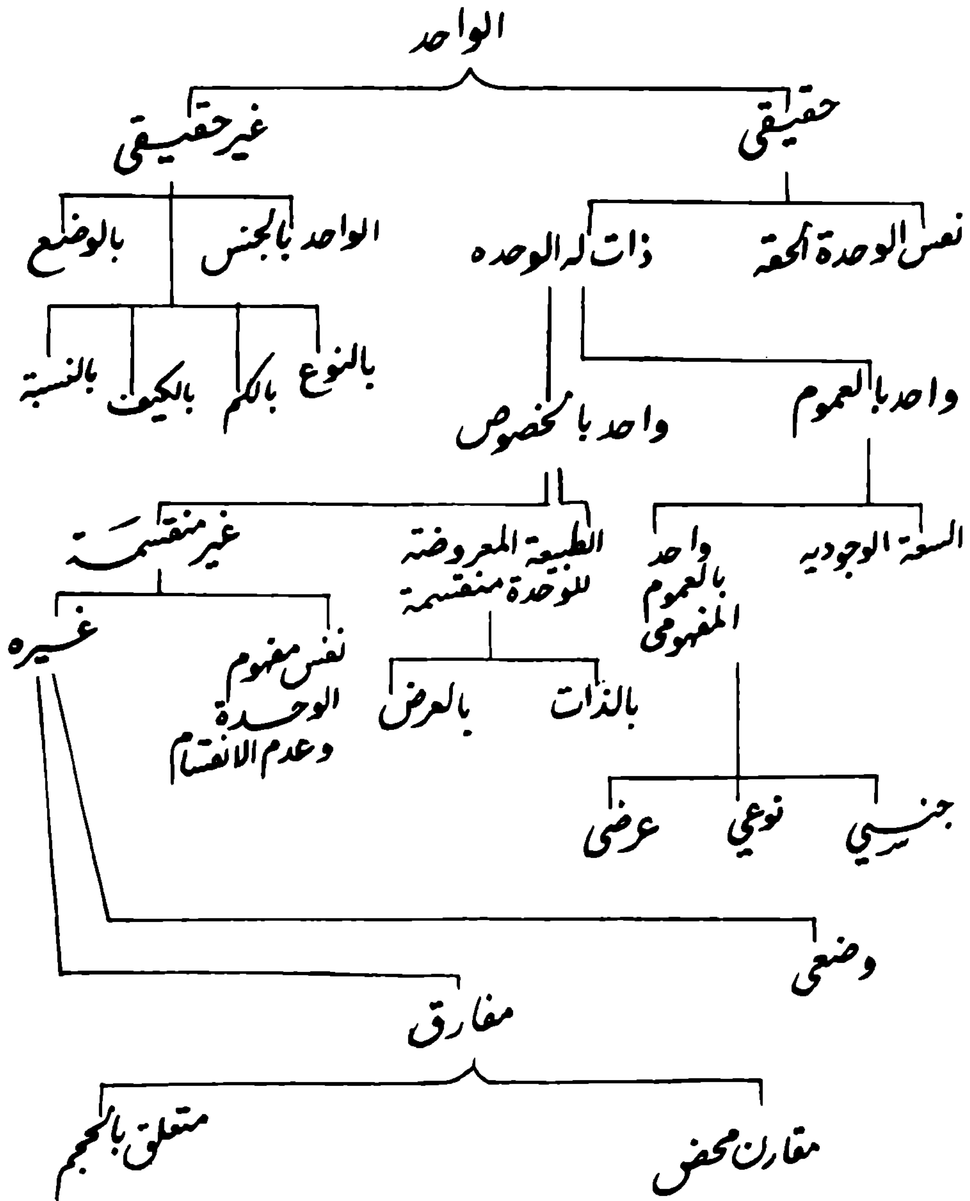
وقد بين المصنف الامر المشترك فيه فى الاقسام المذكورة بقوله : (ان وحد الشيئان) العارض لهما الوحدة غير الحقيقية (جنسا) للتجانس (نوعاً) للتماثل (كما) للتساوى (وكيفاً) للتشابه (نسبة) للتناسب (ووضعا) للتوازى ، فاللف والنشر مرتب وقوله : «تجانس . . الخ» مربوط بقوله : «ان وحد» اى : ان وحد الشيئان فى احد الامور المذكورة من الجنس والنوع الخ ، فهو تجانس تماثلا الخ .

ثم انه قد تقدم فى الوحدة الحقيقية، ان هناك واحداً نوعياً ، وقد ذكر هنا ان

واحد بالنوع غير النوعى   فى مثله التمييز ايضاً مرعى

فى المقام واحدا بالنوع فاراد بيان الفرق بينهما ، بان الواحد النوعى يراد به مثل «الانسان» الذى له افراد ، والواحد بالنوع يراد به مثل « زيد ، وعمرو » الذين هما مشتركان فى نوع واحد ، فاذا قلنا: «الانسان واحد» اردنا الوحدة الحقيقية واذا قلنا: « زيد وعمرو واحد » اردنا الوحدة غير الحقيقية ،كما قال : (وواحد بالنوع) كزيد وعمرو (غير) الواحد (النوعى) كالانسان (فى مثله) اى فى مثل هذا الاختلاف بين «النوع ، والنوعى» كالاختلاف بين «الواحد بالجنس ، والواحد الجنسى» وهكذا (التمييز ايضا مرعى) كما روعى التميز بين «النوع والنوعى» .

واليك جدولا بالاقسام المذكورة .



فصل فى الحمل

بكثـــرة تعلقت غيـــريـــه كذاك بالوحدة هو هوية

فصل فى الحمل

لكل واحد من «الوحدة» و «الكثرة» عوارض فمن العوارض الذاتية «للوحدة» الهوهوية اى الاتحاد، وهى مقسم للحمل، فانه لابد فى الحمل «بجميع اقسامه الاتية» ان يكون بين الموضوع والمحمول اتحاد وهوهوية ، كما ان من العوارض الذاتية « للكثرة » الغيرية اى التغاير وهى مقسم للتقابل والتخالف والتماثل ، مثلا يقال : « الهوهوية » امابالحمل الذاتى او بالحمل الشائع ، ويقال : «الغيرية» امابالتقابل او التخالف او التماثل .

والى هذا اشار بقوله : (بكثرة تعلقت غيريه) اى ان المغايرة لاتكون الافيما اذا كان هناك «كثرة» اذ لاتصدق المغايرة فى شىء واحد .

هذى هى الحمل وفيه اعتبر جهتى الــوحدة والتكثـر
الحمل بالذاتى الاولى وصف مفهومه اتحاد مفهوم عرف

(كذاك بالوحدة) تعلقت (هوهوية) فالهوهوية «بان نقول : هذا هو ، نحو: الانسان ناطق» لاتكون الافيما اذا كان هناك «وحدة» .

(هذى) اى الهوهوية (هى) ملاك (الحمل) فالحمل لايكون الامع «الهوهوية» فانه لوكان شيئان متغايرين من جميع الجهات لم يكن حمل .

(وفيه) اى فى الحمل (اعتبر) ايها السامع (جهتى الوحدة) فى الموضوع والمحمول (والتكثر) والاثنينية ، ففى الحمل وحدة من جهة ، واثنينية من جهة .

« فصل فى تقسيمات الحمل »

للحمل تقسيمات :

الاول : تقسيمه الى «الحمل الاولى الذاتى» و «الحمل الشائع الصناعى» .

الثانى : تقسيمه الى «حمل الاشتقاق» و «حمل المواطات» .

الثالث : تقسيمه الى « حمل اصل الوجود » و «حمل الوجود المقيد» وكل واحد منهما الى «ضرورية» و «تقديريه» .

وقداشار المصنف الى التقسيم الاول بقوله: (الحمل بالذاتى الاولى وصف) فيمااذا كان الحمل (مفهومه اتحاد مفهوم عرف) اى اذاكان مفاد الحمل انالمرضوع نفس مفهوم المحمول ذاتا ومهية لاوجوداً فقط ، لكن بعد ملاحظة تغـاير مابين الموضوع والمحمول ، مثل تغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحد على المحدود كقولنا : «الانسان حيوان ناطق» .

فكل مفهوم وان ليس وجد فنفسه بالاولى مـا فقد
وبالصناعى الشائع الحمل صفا وباتحادفى الوجود عرفـا
وبالمواطاة والاشتقاق فه وذلك الهو هوذا ذوهوسمه

ثم لايخفى ان هذا القسم من الحمل لايحتاج الى الوجود الخارجى ، اذمن الممكن ان يتصور مهية غير موجودة ويحمل اجزائها عليها .

والى هذا اشار بقوله : (فكل مفهوم وان ليس وجد) اى وان لم يوجد فى الخارج (فنفسه بـ) الحمل (الاولى مافقد) واستقامة البيت « مافقد نفسه بالحمل الاولى» فـ«نفسه» مفعول مقدم لـ«مافقد» و «ما» نافية ، والمعنى ان كل مفهوم غير فاقد لذاته وان لم يكن موجوداً فى الخارج ، ولذا يصح حمل نفسه على نفسه ، وانما سمى هذا الحمل به «الذاتى» اذ لايجرى الافى الذاتيات ، وبـ«الاولى» لكونه اولى الصدق والكذب لوضوح ان كلشيء هو هو .

(وبالصناعى الشائع) اى الشائع الصناعى (الحمل صفا) اى صف الحمل (وباتحاد فى الوجود عرفا) فان ملاك هذا الحمل الاتحاد بين الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجى ، مثل «الضاحك كاتب» وانما سمى هذا القسم من الحمل بـ « الشائع الصناعى » اذ ان هذا الحمل شائع فى العلوم والصناعات، وليس ثبوت المحمول للموضوع « اولياً ذاتياً » كمـا فى القسم الاول ، فـان ثبوت الاعراض لموضوعاتها تحتاج الى الدليل .

واشار الى التقسيم الثانى للحمل بقوله : (وبالمواطاة والاشتقاق فه) امر من فاه يفوه بمعنى تكلم ، فحمل المواطاة هـو ماكان المحمول يحمل على الموضوع بدون تصرف او زيادة كلمة « ذو » نحو «الانسان بشر» وعلامة هذا الحمل ان يكون المحمول هوالموضوع، ولذايسمى بـ«هوهو»، وحمل الاشتقاق هو ماكان المحمول

بتيــة وغيرهــا مــركبــة بسيطــة هليــة منشعبــة

يحمل على الموصوف بتصرف او زيادة كلمة «ذو» نحو ماإذا اريد حمل « النطق » على الانسان فانك تحتاج فى ذلك الى ان تقول : «الانسان ناطق» بتصرف واشتقاق فى النطق ، او تقول : «الانسان ذو نطق» باضافة كلمة «ذو» .

واليه اشار بقوله: (وذلك) اى علامة المواطاة (الهو هو) لان المحمول نفس الموضوع (وذا) اى الاشتقاق (ذو هو ، سمه) اى علامته من «وسم ، يسم» .

واشار الى التقسيم الثالث بقوله : (بتية) اى قطعية ضرورية (وغيرهـا) التى ليست ضرورية بل تقديرية و (مركبة) فيما اذاكان المحمول الوجود المقيد لا اصل الوجود فقطو(بسيطة) فيماكان المحمول اصل الوجود (هلية) اىالقضايا التى يسئل عنها بـ « هل » الاستفهام (منشعبة) اى متقسمة الى هذه الاقسام الاربعة ، واستقامـة البيت هكذا: «الهلية منشعبة الى بتية وغيرها «وكل واحد منها» اما بسيطة اومركبة» وانماكان هذا تقسيما ثالثا للحمل لان المحمول امااصل الوجود نحو «زيد موجود» او الوجود المقيد نحو : « زيدكاتب » .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الموضوع فى القضية ـ سواءكانت المحمول وجوداً مطلقاً اووجوداً مقيداً ـ انكان محققا فى الخارج بانكانت له افراد نحو : « كل انسان ضاحك » سميت القضية بـ « البتية » من « البت » بمعنى « الضرورة » وان لميكن محققاً فى الخارج نحو : « اجتماع النقيضين محال » ـ حيث لايوجد فى الخارج شىء هو مصداق جمع النقيضين ، سميت القضية بـ « التقديرية » ، اذ معنى هذه القضية: «كلما تقرر وصدق عليه اجتماع النقيضين فهو محال»، وانما جىء بـ«هل» فى المقام لان حمل اصل الوجود على الشىء انما يقع فى جواب السؤال بـ « هل البسيطة » ، مثلا يقال : « هل الانسان موجود ؟ » وحمل الوجود المقيد على الشىء

وفى بسيطــة من الهلية لاتجرين قـاعدة الفرعيه
لانها ثبوت شيء قد بدت وهي لكون الشيء شيئاً قدحوت

انما يقع فى جواب السؤال بـ « هل المركبة » مثلا يقال : « هل الانسان كاتب » .

ثم حيث كان الكلام فى الحمل والحمل كما عرف عبارة « عن ثبوت شيء لشيء » ، اشكل على الحمل البسيط بانه مستلزم التسلسل ، بيانه « ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له » فاذا اردت اثبات الوجود للمهية كان ذلك مستلزماً لاتكون «المهية ثابتة» فننقل الكلام فى « ثبوت المهية » وهكذا حتى يلزم التسلسل ، وقد اجيب عن هذا الاشكال باربع جوابات :

الاول : مااختاره صدر المتألهين من ان « القاعدة الفرعية » ـ وهى ماتقدم من قولنا : ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ لاتجرى فى « هل البسيطة » لان هل البسيطة تفيد « ثبوت الشيء » لا « ثبوت شيء لشيء »

واليه اشار بقوله : (وفى بسيطة من الهلية) اى فى القضية الهلية البسيطـة (لاتجرين) ايها المتعلم (قاعدة الفرعيه) وانما سميت القاعدة بهذا الاسم، لاشتما لها على لفظة « فرع » .

(لانها) اى الهلية البسيطة (ثبوت شيء قدبدت) فان الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية ، والمهية ليست امراً متحققاً بدون الوجود حتى يكون ثبوت شيء لشيء .

(وهى) اى القاعدة الفرعية انما تجرى (لكون الشيء شيئاً) اى اذا اردت اثبات شيء لشيء (قدحوت)اى اشتملت، واستقامة البيت « حوت القاعدة الفرعية كون الشيء شيئاً » .

الثانى : مااختاره جلال الدين الدوانى حيث انه ذكر القاعدة هكذا « ثبوت

وربمــا بــدل بــاستلزام　　او خصصت عقلية الاحكام
وقيل مبدء ولــوذهنا فقد　　مفهوم موجود مع الشيء اتحد

شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له » فبدل لفظة « نوع » بلفظة « مستلزم »، قال: ان الاستلزام شامل لماكان الموضوع ثابتاً قبلا نحو ـ الانسان ضاحك ـ اوثابتاً بنفس هذا المحمول ـ نحو الانسان موجود ـ ، وهذا بخلاف ما اذا قلنا : « فرع ثبوت المثبت له » اذ معنى الفرع لزوم تقدم الموضوع .

واليه اشار بقوله : (وربما بدل) لفظ « فرع » (باستلزام) اى بلفظ «استلزام» وقد عرفت وجهه ، وان المبدل هو الدوانى .

الثالث : ما اختاره فخر الدين الرازى من ان القاعدة الفرعية جارية فى كل القضايا الافى قضاء « هل البسيطة » ولكن هذا ـ بدون توجيه ـ مستلزم لتخصيص الاحكام العقلية ، وذلك محال .

واليه اشار بقوله : (اوخصصت عقلية الاحكام) والمخصص هو الرازى كما عرفت ، وقولــه : « عقلية الاحكام » من اضافة الصفة الى الموصــوف اى « الاحكام العقلية » ، والفرق بين هذا القول وقول صدر المتألهين ـ الذى اختاره المصنف ـ ان قول الرازى تخصيص ، وقول الصدر تخصص .

الرابع: ما اختاره السيد صدر الدين الشيرازى من انه ليس فى قولنا: « زيد موجود » شيئان « مهية » و « وجود » اذ الوجود لاتحقق له ، لاخارجاً ولا ذهناً ، فليس اثبات « الوجود » « للمهية » من باب « ثبوت شيء لشيء » فمعنى « ان المهية موجودة » : اتحاد مفهوم المهية والوجود .

واليه اشار بقوله :(وقيل) والقائل صدر الدين (مبدء) اى مبدء اشتقاق «الموجود» وهو «الوجود» (ولو ذهنا فقد) فليس للوجود فرد ذهنى ولاخارجى حتى يقوم بالمهية

قد كان من غيرية تقابل عرفه اصحابنا الافـاضل

بمنع جمع فی محل قد ثبت من جهة فی زمن توحدت

ولو قياماً ذهنياً ، حتى يكون من باب«ثبوت شیء لشیء» ،بل مناط موجود الشیء ان (مفهوم مـوجود مع الشیء) ای المهية (اتحد) فالمهية متحدة مع مفهـوم الموجود- عنده- لامع الوجود الحقيقی كما يقول المصنف وسائر من يقول باصالة الوجـود .

اقول : لتفصيل الكلام حول هذه الاقوال واختيار الصحيح منها محل آخر خارج عن غرضنا فی شرح الابيات .

« فصل فی اقسام التقابل »

التقابل عبارة عن مغايرة شيئين بحيث يمتنع اجتماعهما فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد، مثل مغايـرة السواد والبيـاض ، فلا تقابل بين السواد والبياض فی محلين ، ولابين الأبوة والبنوة المجتمعتين فی زيـد لكن باعتبارين ، ولابين السواد والبياض المجتمعين فی محل واحد فی زمانين ، لعدم اتحاد المحل فی الأول وعدم وحدة الجهة فی الثانی وعدم وحدة الزمان الثالث .

وللتقابل اقسام اربعة : تقابل التضايف، والتضاد، والعدم،والملكة ، والسلب والايجاب .

والى هذا اشار بقوله : (قدكان من غيرية) ای من اقسام المغايرة (تقابل) باقسامه الاربعة وقد (عرفه) ای التقابل (اصحابنا الافاضل : بمنع جمع) بين شيئين (فی محل)واحد (قدثبت) هذا المنع للاجتماع (من جهة) واحدة (فی زمن توحدت)

اذا تقابــل الوجوديــان ان عقلا معــا مضايفان
ودونــه ضدان بالحقيق صف
مع غاية البعد ولامعها اضف

اى فى زمان واحد ، وقوله ، « توحدت » صفة للثلاثة ، ولذا اتى به مؤنثا ، فكما ان الاتحاد كان مناط الحمل ، كذلك المغايرة مناط التقابل ، اذا عرفت التعريف العام لاقسام التقابل فنقول: ذكروا وجه اقسام التقابل فى اربعة ان المتقابلين، اماان يكون احدهما عدماً للاخر اولا ـ بانكانا وجوديين ـ .

فالاول : ان اعتبر نسبة الى قابل لمـا اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب .

والثانى : ان لم يعقل كل منهما الابالقياس الى الاخر فهما متضايفان ، والا فهما متضادان ، هذا حاصل ماذكره الاسفار وغيره .

واذا ظهر وجه الحصر فلنشرع فى شرح المتن فنقول :

١ ـ (اذا تقابل) الأمران (الوجوديان ان عقلا معا) بان لم يعقل احدهما الا ويعقل الأخر فهما (مضايفان) كالاخوة مثلا اذ « الاخ » لايعقل الا بـ« اخ » آخر ، والابوة والبنوة فان كل واحد منهما لايتصور الامع تصور الاخر .

٢ ـ (ودونه) اى اذا تقابل الامران الوجوديان دون كونهما يعقلان معاً ، فلايتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر ، فهما (ضدان) والتقابل فى الضدين على قسمين .

الأول: ماكان بينهما غاية البعد ويسمى بالتضاد الحقيقى كتضاد السواد والبياض.

والثانى : مالم يكن بينهمـا غاية البعد ويسمى بالتضاد المشهورى كتضـاد الاحمر والاصفر .

لشهرة كاحمــر واقتــم وان تقابل الوجودى العدمى
فما اعتبرت فيه قــابلية لما انتفى فعدم وقنيه

والى هذا اشار بقوله : (بالحقيق صف) التضاد (مع غاية البعد) بينهما وهو القسم الأول (ولامعها) اى بدون غاية البعد (اضف) اى انسب الضدين (لشهرة) وقل ضد مشهوري (كاحمر واقتم) اى الاصفر .

٣ - (وان تقابل الوجودى العدمى) بان كان المتقابلان احدهما وجودياً والاخر عدمياً .

(فما اعتبرت فيه قابلية لما انتفى) اى التقابل الذى اعتبرت فيه قابلية المحل للوصف الذى انتفى عنه كقابلية الانسان للبصر الذى انتفى عنه بسبب العمى .

(فـ) هذا القسم من التقابل هو (عدم وقنيه) « القنية بمعنى الملكة » اى هذا القسم يسمى عدماً وملكة، فالبصر ملكة والعمى عدم، و «القنية» بضم القاف وكسرها، بمعنى الشيء الذى يقتنى ويحفظ .

ثم ان كل واحد من « العدم » و «الملكة» على قسمين : قسم حقيقى ، وقسم مشهورى ، فالأقسام اربعة :

« الأول » الملكة الحقيقية وذلك فيما اذا كان الشخص او النوع او الجنس قابلا لشيء .

«الثانى» الملكة المشهورية وهى ماإذا كان الشخص قابلا لشيء .

«الثالث» العدم الحقيقى وذلك فيماإذا كان الوصف عدما سواء كانت القابلية للشخص او النوع او الجنس .

«الرابع» العدم المشهورى وذلك فيما اذا كانت القابلية للشخص .

ومما ذكرنا ظهر ان الملكة والعدم الحقيقين اعم من المشهورين ، وسنأتى

فان قبولا اعتبرت مرسلا   فى الوقت اولا نوعاً اوجنساعلا
كان حقيقياً فالحقن بـه   مرودة وكعمى فى الاكمه
وان قبول خص بالشخص وما
فى الوقت للمشهور قد كان انتمى

بالامثلة فى ضمن شرح النظم :

(فان قبولا) اى قابلية الموضوع والمحل (اعتبرت مرسلا) ـ اى مطلقا ـ بـان قلت : ان قابلية المحل ليست مقيدة بشخص او وقت ، بـل سواء كانت (فى الوقت اولا) فى الوقت ، وسواء كان المحل شخصاً او (نوعا او جنسا علا) اى سما وارتفع (كان) تقابل العدم والملكة (حقيقياً) .

والحاصل ان الموضوع القابل الذى ينسب اليه الملكة والعدم ان اخذ ذلك الموضوع مطلقاً سميت الملكة والعدم بالحقيقى ، مثلا نسبة « الأمرد » الى «الولد» والى «الكوسج» والى «المرئة» والى «الحمار» عدم حقيقى ، اذ الولد قابل للحية فى وقت آخر وهو وقت الشباب ، والكوسج قابل للحية باعتبار صنفه ، والمرأة قابلة للحية باعتبار نوعها ، والحمار قابل للحية باعتبار جنسه (فالحقن به) اى الحق بـ«الحقيقى» من العدم والملكة (مرودة) لانه باعتبار كونه من نوع الرجال لاالنساء قابل للحية ، وان لم يكن له فى وقت الحاضر لحية (وكعمى الاكمة) اى الاعمى الذى ولد اعمى ، فانه قابل للبصر باعتبار نوع الانسان .

اذا عرفت الملكة والعدم الحقيقيين فنقول : (وان قبول خص بالشخص) اى اعتبرت القابلة الشخصية فى محل الوصف (و) بـ(ما فى الوقت) بان قلت : ان العدم انما يطلق اذا كان فى وقت الملكة والشخص الذى له صلاحية الملكة كنسبة العمى الى « المعرى » مثلا حيث ان الشخص المعرى فى وقته كان قابلا للبصر ففقده منه

فانه المعروف عند الناس وهو اصطلاح قاطيغور ياس
وما القبول فيه ليس يعتبر بالسلب والايجاب عنهم اشتهر

عدم ملكة .

اما عدم البصر فى « العقرب » مثلا لايسمى «اعمى» لان شخصها ليست قابلة للبصر ، وانكان جنسها ـ اى الحيوان ـ قابلا له ، فالعدم والملكة (للمشهور قد كان انتمى) اى يسمى عدم ملكة مشهورى ، وحينئذ فالبصر فى « زيد » ملكة مشهورية ، وانما يسمى الأول حقيقيا وهذا مشهورياً ، اذ فى الاول حقيقة « عدم » للحية سواء فى الامرد او الكوسج او المرئة او الحمار ـ وهذا شيء يعرفه الخواص بخلاف النافـى .

(فانه المعروف عند الناس) فالاعمى عندهم الشخص الذى كان قابلا فعلا للبصر ، لكنه اصيب بشيء فلم يبصر (وهو) اى تسمية هذا القسم المشهورى بعدم الملكة (اصطلاح قاطيغور يـاس) اى « المنطقيين » فانهم اصطلحوا عليه تسهيلا للمتعلمين، فان الناس يستعملون العدم بالنسبة الى الشخص الخاص والزمان المخصوص.

٤ ـ (وما) اى التقابل بين الوجودى والعدمى الذى (القبول فيه ليس يعتبر) اى الوجودى والعدمى الذين لم يعتبر فيهما محلا خاصاً (بـ) اسم (السلب والايجاب عنهم اشتهر) فمرة تقابل السلب والايجاب كتقابل الوجود والعدم والنفى والاثبات والموت والحياة وماشبه ، اذ تقابل بين وجودى وعدمى ولا اعتبار للمحل فيهما .

فصل فى العلة والمعلول وفيه فصول

ان الذى الشىء اليه افتقرا   فعلة والشىء معلولا يرى
فمنه ناقص ومنه مـا استقل   ومنه خارج ومنه ما دخل

فصل فى العلة والمعلول وفيه فصول

« فصل فى تقسيم العلة والمعلول »

العلة هى الشىء المحتاج اليه والمعلول هو الشىء المحتاج مثلا «الله» سبحانه علة لاحتياج الاشياء اليه ، والاشياء معلولة لاحتياجها الى الله ، والعلة اما تامة واما ناقصـة .

والى هذا اشار بقوله : (ان الذى الشىء اليه افتقرا) اى ان الذى يحتاج اليه الشىء (فعلة والشىء) المفتقر المحتاج (معلولا يرى) ثم ان العلة على اقسام (فمنه) وتذكير الضمير باعتبار عوده الى «الذى» (ناقص) وهـو الذى لايتأتى منه المعلول

فالعنصری الصوری للقوام وللوجود الفاعلی التمامی
وما لاجله الوجود حاصل فغاية ومـا بـه ففـاعل

الا بعد ضم ضميمة اليه كجزء العلة ، مثلا « الخل » فی رفع الصفراء فانه جزء علة ، ويقال له «علة ناقصة» فاذا انضم اليه «السكر» كان علة تامة (ومنه ما استقل) ای علة تامة مستقلة، مثل «السكنجبين» فی قطع الصفراء(ومنه) ای بعض الاقسام العلة(خارج) عن المعلول كالعلة الفاعلية والعلة الغائية (ومنه مادخل) ای ما كان داخلا فی المعلول كالعلة المادية والعلة الصورية .

ثم ان لكل شیء اربعة اقسام من العلة « الفاعلية » و « الغائية » و «المادية» و « الصورية » .

والی هذه الاقسام اشار بقوله : (فالعنصری) ای العلة المادة مثل «الخشب» للسرير ، و (الصوری) ای العلة الصورية كصورة السرير التی تكيف الخشب بها ، هاتان العلتان (للقوام) فان قوام السرير بهما ، وهاتان العلتان داخلتان فی المعلول .

(و) العلة (للوجود) ـ كوجود السرير مثلا ـ (الفاعلی التمامی) ای ان العلة الفاعلية التامة ، هی علة للوجود .

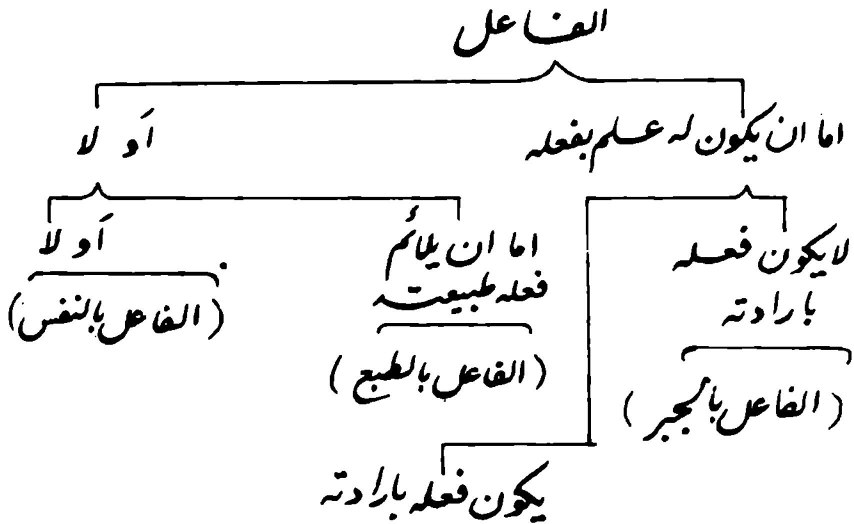
(و ما لاجله الوجود حاصل)كالنوم الذی لاجلهيصنع السرير (فغاية) ای علة غائية (ومابه) ای العلة التی يكون بها الشیء موجوداً بعدالعدم (ففاعل) وليس هذا الكلام مع ما سبق من قوله : « وللوجود الفاعلی التمامی » تكرار ، بل هناك اراد ان يبين ان للشیء « وجوداً » بالفاعل و«قواماً»بالمادة والصورة، وهنا اراد انيبين، ان « الغاية » مالاجله الوجود و « الفاعل » ما بسببه الوجود .

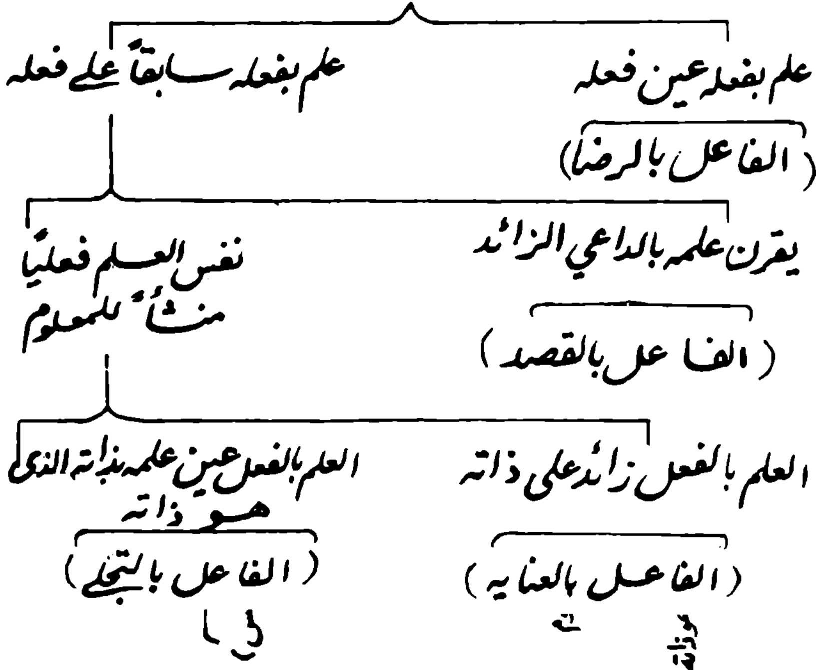
ثم ان اقسام الفاعل ثمانية : هی الفاعل « بالطبع » و « بالقسر » و «بالجبر» و « بالقصد » و « بالتجلی » و « بالعناية » و « بالرضا » و « بالتسخير »، ولابد قبل

الشروع فى الاقسام وشرح النظم من بيان امروهوان « صفات الله سبحانه » عين ذاته المقدسة ، كما ثبت لدى الشرع والعقل ، وكما لايمكن الاحاطة بذاته سبحانه كذلك لايمكن الاحاطة بصفاته، فان المحيط يجب ان يكون اوسع من المحاط، والانسان فى غاية الضالة فلاتمكن من الاحاطة بهسبحانه او بصفاته وسائرخصوصياته، فتحديد ماهنالك لفظ محض وتصديق لمجهول وما نعلمه من فاعليته تعالى ليس اكثر من انه ليس بالطبع او بالجبر او بالقسر او بالتسخير ، اما كيفية فاعليته وخصوصياتها فهى مجهولة لنا كجهلنا بذاته المقدسة وتفصيل الكلام موكول الى محله .

اذا عرفت ماذكرناه نقول: وجه حصر الفاعل فى هذه الثمانية ماذكره الشرح

بقوله :« الذی بیناه فی هذه الصورة » .





بالطبع او بالقسر اوبالقصد او — بالجبر بالتسخير فارع مارعوا
او بالتجلی ثــم بالعنایه — اوبالرضا فادروا اولی الدرایه
اذ مع علم او بلا علم وهو — لطبعه لایــم او لا فعله
فذان الا ولان والعالم ان — وجود الا فعال بها العلم زكن
فذاك بالفاعل بالرضا قصد — وان وجود الفعل علماً ماوجد

ثم لایخفى انالاقسام المذكورة فيهذه الصورة «سبعة» اما الفاعلبالتسخير فلم يذكره، لانه ليس مصداقا عليحدة فيمقابل الاقسام السبعة السابقة، بل انالفاعل بالقصد او بالطبع او غيرهما اذا لوحظ من حيث هو تحت قاهر مسخر فهو فاعل بالتسخير ، اما امثلة اقسام الفاعل المذكورات فستأتى فی الشرح .

اذعرفت ذلك فلنرجع الى شرح النظم فنقول : الفاعل اما (بالطبع اوبالقسر او بالقصد او بالجبر) او(بالتسخير ، فارع) منالرعاية، ايها الطالب للعلم (مارعوا) فى تقسيم الفاعل الى هذه الاقسام .

(او) الفاعل يكون فاعلا (بالتجلى ثمبالعناية)« ثم » بمعنى «او» (اوبالرضا) هذه الثمانية هى اقسام الفاعل (فادروا) واعلموا يا (اولى الدراية) والعلم .

(اذ) ١ ـ و٢ ـ الفاعل اما (مععلم) بفعله (اوبلاعلم وهو) اى الفاعل بدون العلم (لطبعه لايم) فعله (اولا) يلائم (فعله) لطبعه (فذان) القسمان (الاولان) من اقسام الفاعل اى الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر،فالفاعل بالطبع« كهبوط الحجر »والفاعل بالقسر «كصعود الحجر » فيما اذارمى الى الفوق .

٣ ـ (والعالم) بفعله (ان وجود الافعال بها العلم زكن) اىكان العلم لهذه الفاعل عين وجود الفعل ، و « زكن » بمعنى «علم» (فذاك) الفاعل (بالفاعل بالرضا

ولا كفى العلم بذات الفاعل بل علم المعلول قبل العمل
فالقصد ان يقرن بداع زيدمع ارادة ودونها الجبر وقع
بلا اقتران العلم بالداعى فان قد زيد فعليا عناية فمن

قصد) اى سمى فاعلا بالرضا نحو « النفس » فانها اذا ما انشئت الصور المتوهمة والمتخيلةكانفعلهعين علمه،فانتلكالصور مصداق للعلم كماانهامصداق لفعل النفس.

٤ - (وان وجود الفعل علما ماوجد) اى لم يكن فعل الفاعل عين علمه (ولا كفى العلم بذات الفاعل)اى ان علم الفاعل بذاته لايكفى فى علمه بالشيء (بلعلم) الفاعل (المعلول قبل العمل) بان يكون الفاعل عالماً بالشيء قبل ان يفعله ويعمله .

(فـ) ذلك يسمى الفاعل بـ (القصد) «كمعاملات الانسان » فان المعاملة ليست عين علم الانسان ، ولايكفى فى وجود المعاملة علم الانسان بذاته ، بل يعلمالانسان المعاملة قبل ان يأتى بها فىالخارج، ولذا يسمى الانسان بالنسبةالىتلك المعاملات: الفاعلبالقصد، ولكنهذا(ان يقرن)العمل (بداع زيد) اىان يكون الداعى الى تلك المعاملة زائدةعلى ذات الفاعل وزائدة علىفعله (مع ارادة) للانسان لتلك المعاملة.

٥ - (ودونها) اى اذاكان الفعل الصادر عن الفاعل بالقصد ، بدون الارادة ، الفاعل بـ (الجبر وقع) «كالانسان الذى يخرج من بلد بالجبر ، اويسجن فى محل بدون اختياره » .

٦ -(بلا اقتران العلم بالداعى) اذاكان فعل الفاعل زائداً على علمه بذاته وبدون داع خارجى .

واليه اشار بقوله : (فان قد زيد فعلياً) اى ان العلم الفعلىكان زائداً علىعلمه بذاته فيسمى الفاعل بالـ (عناية) فانه (قمن) اىحرى بهذا الاسم فالفاعل بالعناية هو الفاعل الذى يكون عالماً بذاته وبافعاله لكن علمه بذاته خارجعنعلمه بفعلهومقترن

وان يكن عينا فسم تجليا   فى علمه العلم بفعل طويا
ارادة طبع اذا مـا سخرا   للغير فالفاعل تسخيراً يرى

بالداعى الخارجى نحو : « علم المهندس بالتصميم » .

٧ ـ (وان يكن) علم الفاعل بفعله (عينا) لذات الفاعل ، ويكون العلم منطويا فى العلم بالذات (فسم تجليا) اى سم الفاعل فاعلا بالتجلى، وهذا الفاعل (فى علمه) الذى هو عين ذاته (العلم بفعل طويا) علمه مطوى ومندمج فى علمه فى ذاته ـ كما ذكرنا فى قولنا : ويكون العلم بالفعل الخ ـ وذلـك «كعلم الفقية على مسائـل الفقه» .

٨ ـ (ارادة) الفاعل فالفاعل بالارادة، و(طبع) اى طبع الفاعل فالفاعل بالطبع (اذا ما سخر اللغير) بان تصرف الغير فى الفاعل بالطبع حتى يأتيا بالفعل بالارادة المسخرة والطبع المسخر .

(فالفاعل تسخيرا يرى) ويسمى الفاعل بالتسخير، وذلك كطبيعة الانسان التى هى تجذب الطعام بالطبع ولكن هى مسخرة للنفس فى اعما لها، وكالنفس التى هى فاعل بالارادة ولكنها مسخرة لامره تعالى بمعنى ان له سبحانه ابقائها وافنائها وماشبه لابمعنى ان ماتفعلها النفس ليست بالاستقلال حتى يلزم الجبر الذى هو خلاف البرهان والوجدان .

« فصل فى كيفية فاعليته سبحانه »

قد تقدم ان الله سبحانه مجهول الكنه ومجهول الصفات ، فالمحاولة لمعرفة ما هنالك فاشلة كيف وسيد الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم يقول : ماعرفناك حـق

في الاول السادس ذورواية وهو لدى المشاء بالعناية
وعندهم لصور عوارضا وعند الاشراقي لكل بالرضا

معرفتك : ومع ذلك فقدحاول بعض الفلاسفة ومن اليهم تفسيرا تقريبيا لفاعليتةتعالى وقد اختلفوا في ذلك على اربعة اقوال .

الاول : انه سبحانه فاعل بالتجلي .

الثاني : انه تعالى فاعل بالعناية .

الثالث : انه سبحانه فاعل بالرضا .

الرابع: انه عزاسمه فاعل بالقصد .

١ - (في) الموجود (الاول) اى الله سبحانه (السادس) من اقسام الفاعل وهو الفاعل بالتجلي (ذو رواية) فقد ذهبت الصوفية الى انه تعالى فاعل بالتجلي ، وروى عنهم هذا المذهب ، قالوا : اذ علمه التفصيلي بفعله قبل فعله ، ولايقترن فعله بالداعي ، ولايكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته بل يكون عين ذاته ، فتعريف الفاعل بالتجلي منطبق عليه تعالى .

٢ - (وهو) اى الاول تعالى (لدى المشاه) اى المشائون من الحكماء ، فاعل (بالعناية) قالوا : لان علمه سابق على الايجاد ، وعلمه هو الصور المرتسمة في الافلاك ، العارضة تلك الصور لذاته المقدسة ، وقد اوجد الممكنات على وفق تلك الصور - وانما يقول المشائي بكونه فاعلا بالعناية بالنسبة الى الممكنات، امابالنسبة الى تلك الصور المرتسمة في الافلاك فالله سبحانه فاعل لها بالرضا - .

واليه اشار بقوله : (وعندهم) اى عند المشائيين ، انه فاعل بالرضا بالنسبة (لصور) مرتسمة في الافلاك ، تلك الصور (عوارضا) على ذاته المقدسة ، وبالنتيجة انه سبحانه فاعل بالرضا بالنسبة الى تلك الصور ، وفاعل بالعناية بالنسبة الى سائر

ومتكلم بــداع زيد قــد   قال لفعل الله قصداً قد قصد

الممكنات ، وانما قالوا بكونه فاعلا بالرضا بالنسبة الى تلك الصور ، اذ لايكون علمه بها بصور اخرى ، بـل تكون الصور علماً ومعلوماً ، وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً، وهو علمه بذاته الذى هو عين ذاته ـ وهذا هو تعريف الفاعل بالرضا كما عرفت ـ .

ثم لايخفى بطلان هذين القولين ، لأن الله يفعل بالداعى كما قاله المتكلمون ودل عليه الأدلة الواردة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام ، ولانه لاعوارض لله سبحانه ، ولادليل على العلم الأجمالى والتفصيلى ، ولاافـلاك كما توهمها القدماء ، كما لايخفى ـ واستقامة البيت هكذا : «وعندهم فاعل بالرضا بالنسبة الى صور تلك الصور عارضات على ذاته تعالى» اذ قوله : بعداً « بالرضا » متعلق بهذا الشطر من البيت ، كما هو متعلق بالشطر الثانى ـ .

٣ ـ (وعند) حكماء (الأشراقى لكل) اى فعله سبحانه، بالنسبة الى كل الاشياء، سواء الصور الفلكية ، او سائر الممكنات (بالرضا) فهو فاعل بالرضا والفرق بين الفاعل بـالرضا والفاعل بالتجلى ان العلم السابق على الفعل فى الفاعل بالرضا الذى هو عين الفاعل، اجمالى لاغير وفى الفاعل بـالتجلى يكون تفصيلياً ، وانما سمى الاول فاعلا بالتجلى لكون افعاله ظهورات ذاته وتجليات صفاته التى هى عين ذاته وسمى الثانى فاعلا بالرضا لان حبه ورضاه بذاته يستلزم حبه ورضاه بمايقتضيه ذاته فيريد الفعل تبعا لارادته لذاته .

ثم ان مماتقدم فى الاشكال على القولين السابقين ظهر الاشكال على هذا القول، وفى الحقيقة ان هذه الاقوال تخرصات عجيبة لاسند لها من برهان او نقل .

٤ ـ (ومتكلم) قال (بداع) فى فعله ، فهو فاعل بالقصد (زيد) اى ان فعله

وبالرضا او بالتجلى اذ فطر   يستعمل النفس القوى تنشى الصور

يكون بالداعى ، فالداعى زائد وخارج عن ذاته (قد قال لفعل الله قصداً قد قصد) واستقامة البيت هكذا ـ المتكلم قال ان الله قد قصد قصدا ، افعاله ، لانها بداع زائد على ذاته ـ فالله عنده فاعل بالقصد ، لما تقدم من ان الفاعل بالقصد هو الذى عالم بذاته وبفعله، وعلمه مقرون بداع وغرض هو سبب ايجاد الفعل ، وهذا القول اقرب الى الدليل والنقل .

« فصل فى ان النفس الانسانية فاعلة بجميع اقسام الفاعل الثمانية »

ـ ١ و ٢ ـ النفس الناطقة فاعل بالرضا وبالتجلى ، اذ هى تستعمل قواها وتنشى الصور فى ذاتها (وبالرضا او بالتجلى) «او» بمعنى الواو ، والجار متعلق بـ«تنشىء» (اذ فطر) وخلق «النفس» «القوى» .

(ويستعمل النفس القوى) الموجودة فيها، و (تنشىء) النفس (الصور) العلمية، واستقامة البيت هكذا ـ « افى حين فطر النفس اى خلق قواها تستعمل هذه النفس قواها فتنشىء الصور انشاءاً بالرضا او بالتجلى» .

والحاصل : ان النفس تتوهم وتتخيل وتتفكر ـ وهذه قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها ـ وبهذه القوى تنشىء الصور التى ترتسم فى النفس اى الصور المتخيلة والمتوهمة والمتفكرة ، فالنفس بهذين الخلقين ـ للقوة ، وللصورة ـ فاعل بالرضا وبالتجلى .

اما كون النفس « فاعلا بالرضا بالنسبة الى الصور » فلان تلك الصور علم ومعلوم للنفس ، اذ ليس علم النفس بتلك الصور بتوسط صورة اخرى ، واما كون النفس « فاعلا بالتجلى بالنسبة الى الصور » فلانها لما كانت بسيطة جامعة لجميع شؤنها وقواها فتعلم من ذاتها جميعها بوجود واحد بسيط علما متقدما على

وبتوهم لسقطة على جذع عناية سقوط فعلا
بالقصد بالمشى لعلم حادث مع ما عليها زيد من بواعث
بالطبع كالصحة بالقسر العلل بالجبر من خيرة شرحصل

وجوداتها المتكثرة وعلى علمها بها بعين وجوداتها الفعلية، واما كون النفس «فاعلا بالرضا لقواها» فلان علم النفس بها نفس وجودها، واما كون النفس «فاعلا بالتجلى لقواها» فلما ذكر فى فاعليتها بالتجلى لصورها .

٣ ـ واما كون النفس فاعلا بالعناية فلان الانسان اذا كان فى مرتفع عال ثم توهم السقوط اضطربت مفاصله وسقط ، فالسقوط فعل النفس بالعناية ، اذ لاارادة ولاقصد ولاتصديق بالفائدة .

واليه اشار بقوله : (وبتوهم لسقطة) حالكون المتوهم (على جذع) نخل عال (عناية سقوط فعلا) بالبناء للمجهول، واستقامة البيت هكذا: «يفعل السقوط «والفاعل للسقوط النفس» فى حال كون السقوط بالعناية ، بسبب توهم السقوط فيما اذا كان على جذع» .

٤ـ واما كون النفس فاعلا بالقصد فلان الانسان يمشى بالعلم والارادة والقصد، واليه اشار بقوله : (بالقصد) اى انها فاعل بالقصد (كالمشىء) الصادر من النفس (لعلم حادث) للنفس كارادة ملاقاة الاصدقاء (مع ماعليها) اى على النفس (زيد) اى الاغراض الزائدة (من بواعث) واغراض ، و «من» بيان «ما» واستقامة البيت هكذا.
«مع البواعث الزائدة على النفس» .

٥ ـ واما كون النفس فاعلا (بالطبع) فكا فعال النفس الطبيعية كهظم الغذاء وجريان الدم معتادا وماشبه ذلك ، وهو المراد بقوله : (كالصحة) .

والنفس مع علوها لمادنت　　　بامرها كل القوى قد سخرت
معطى الوجود فى الا لهى فاعل　　　معطى التحرك الطبيعى قائل

---

٦ ـ واما كون النفس فاعلا (بالقسر) فكمالوسببت الامور الخارجية كالاخلاط الغريبة المتعفنة عمل النفس عملا منحرفا ممايسبب (العلل) والامراض ، فان النفس فاعلة للانحراف ، لكن بواسطة قاسر .

٧ ـ واما كون النفس فاعلا (بالجبر) فكما لوفعلت النفس فعلا مقصوداً بدون كون ذلك الفعل من ملائماته ، كما لوحصل (من) نفس (خيرة) مهذبة (شر) مثل ان يزنى رجل مؤمن فقد (حصل) من النفس الزنا جبراً لشهوة جامحة او ماشبه .

٨ ـ (و) اما كون النفس فاعلابالتسخير فلان القوى الظاهرة والباطنة مسخرة للنفس القدسية .

واليه اشار بقوله : (النفس مع علوها) وارتفاعها الذاتى، فان النفس جوهرة ثمينة من عالم الملكوت ، ولذا ورد : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» .

(لما دنت) واقتربت من عالم الجسم والجسمانيات (بامرها كل القوى قد سخرت) فالقوى الظاهرة والباطنة فى البدن، تعمل ولكنها بتسخير النفس وامرها.

ثم لايخفى ان الفاعل فى اطلاق الالهيين يقصد به معطى الوجود ، وهوذات الله تعالى، وفى اطلاق الطبيعيين يقصد به معطى الحركة، قالوا. ولذا قال سبحانه : «ومارميت اذرميت ولكن الله رمى» لان النبى معطى الحركة، والله معطى الوجود.

واليه اشار بقوله: (معطى الوجود) باخراج الشيء من العدم الى الوجود ـ الذى لولاه لم تكن حركة اذ الحركة فرع الوجود ـ (فى) العلم (الالهى) هو الـ(فاعل) الذى يستحق ان يطلق عليه اسم الفاعل،و(معطى التحرك)الحكيم(الطبيعى) الذى ينظرالى الطبائع ـ لاان المراد به الذى لايعترف بالاله ، كمالايخفى ـ (قائل)

وكل شىء غايــة مستتبع   حتى فواعل هى الطبايع
والقسر لايكون دائماً كما   لم يك بالاكثر فلينحسما

بانه فاعل، فهم يطلقون الفاعل على الذى يحرك المادة ونحوها .

ثم ان جماعة من المفسرين قالوا : حيث ان «الرمى» و «القتل» و «الزراعة» وماشبه لها اسباب متعددة ، ومعظمها بيده سبحانه، صح سلبها عن الفاعل ، ونسبتها اليه تعالى فى قوله . « وما رميت ، الاية » وقوله : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » وقوله : «افرايتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون» الى غيرها من الآيات التى هى من هذا القبيل ـ لالماذكره المصنف من العلة ـ .

« فصل فى الغاية »

كـل فاعل ـ حتى الفاعل بالطبع ـ يستتبع غاية ومقصداً ، فالانسان الـذى يسير يريد بسيره غاية هى ملاقات الصديق ، او قوة العظلات، او ماشبه ، والحجر الهابط يستتبع الو... الى الارض ، وهكذا

واليه اشار بقوله : (وكل شىء) فى فعله (غاية) مفعول مقدم (مستتبع) اى يستتبع ويطلب غاية من الغايات (حتى فواعل هى الطبايع) اى الطبائع التى تفعل الفعل بطبعها انما يستتبع غاية ومقصداً .

ان قلت : هذه الكلية تنتقض بالفاعل بالقسر ، كالحجر المرمى الى السماء ، فانه لاغاية له .

قلت :(والقسر لايكون دائماكما لم يك بالاكثر) فانه لايوجد القسر دائماولا اكثراً ، وانما شىء نادر ، فلاينبغى ان يكون مورداً لنقض الكلية المذكورة ، فان المراد بالكلية الفاعل الذى يفعل دائما اواكثرا (فلينحسما) فان القسر ينحسم وينقطع

اذ مقتضى الحكمة والعناية ايصال كل ممكن لغاية
علة فاعل بمهيتها معلولة له بانيتها

بمجرد ذهاب القاسر ، وانما قلنا بوجوب انحسام القسر وعدم دوامه او غلبته لان القسر خلاف حكمة الله تعالى .

(اذ مقتضى الحكمة والعناية) الربانية (ايصال كل ممكن لغاية) خلق ذلك الممكن للوصول الى تلك الغاية، فاذا دام القسر اوكان اكثرياكان ذلك خلاف حكمته تعالى .

ثم ان العلة الغائية لها « مهية» و « وجود » فمهيتها هى علة فعل الفاعل ، فان الانسان مالم يتصور « مهية » النوم على السرير ، لايصنع السرير ،كما ان وجود الغايه معلول لفعل الفاعل ، فان النوم على السرير لايحصل الابعد فعل الفاعل بصنع السرير .

واليه اشار بقوله : الغاية (علة فاعل بمهيتها) فمهية الغاية ـ التى تتصورفى الذهن ـ علة لحركة الفاعل نحو الفعل الذى ينتهى الى تلك الغاية ، ولكن الغاية (معلولة له) اى للفاعل (بانيتها) اى بوجودها، فالعلة الغائية مقدمة على الفعل ذهنا، موخرة عنه عينا .

« فصل فى دفع شك عن الغاية »

لاشبهة فى ان كل معلول مادى لابد له من علة ومادة وصورة ، اما الغاية فقد اشكل بعض فى كون كل معلول لابد له من غاية وذلك بسبب مايشاهد الانسان من الافعال الصادرة عن الطبائع والافعال الصادرة عن الانسان العاقل عبثاوجزافا والامور

يليق ان نذب ن امر العبث اذ دون غاية يظن ان حدث

الاتفاقية وماشبه ذلك .

والجواب عن الاشكال ان الغاية تطلق بالاشتراك على شيئين :

الاول : ما اليه الحركة .

الثاني : ما لاجله الحركة ولابد فى كل حركة ان يكون لها الغاية بالمعنى الاول سواءكان لها الغاية بالمعنى الثانى ام لا؟ فكل شيء لابد لهمن غاية ماسواءكان فعل طبيعة او جزافا او غيرهما (يليق) بنا ، فى البحث عن الغاية (ان نذب) اى ندفع الاشكال (عن امر العبث) من الافعال ،

وانما نأتى بهذا البحث (اذ دون غاية يظن ان حدث) اى يظن غير المطلع ان العبث يحدث بدون الغاية ولتوضيح الابيات الاتية الموجب لوضوح الجواب عن الاشكال لابد من ذكر مقدمات خمسة :

الاولى: ان الغاية ـ كما عرفت ـ مشتركة بين مالاجله الحركة، وبين مااليه الحركة ، مثلا لوذهبت الى دار زيد لملاقاته ، فدار زيد « اليه الحركة » وملاقاة زيد « لاجله الحركة » وكل فعل لابدله من الغاية بمعنى « مااليه الحركة » وقدتكون للفعل غاية بمعنى « مالاجله الحركة » كمثال ملاقاة زيد ، وقد لاتكون للفعل غاية بهذا المعنى ، نحو : وقوع الحجر الى الارض .

الثانية: مبدء الحركات التى تكون مع العلم والدراية ينقسم الى اربعة اقسام:

١ ـ الابعد .

٢ ـ البعيد .

٣ ـ القريب .

٤ ـ الاقرب .

مثلا اذا اردت الذهاب الى دار زيد لتتعلم فالحركة لها مباد اربعة .

١ـ العلم، تصوراً، وتصديقاً، والألم تصدر منك الحركة، اذلايمكن للانسان ان يكون طالباً للمجهول المطلق .

٢ ـ الشوق التابع للعلم ، فان الانسان اذا،علم شيئاً فيه الصلاح اشتاق اليه .

٣ ـ الارادة للحركة الى دار زيد .

٤ـ القوة المنبعثة فى العضلات وتسمى بـ «القوة العاملة» التى تحرك الأنسان الى مقصده .

الثالثة : غاية القوة العاملة ، دائماً بمعنى «ماليهالحركة» وليس للقوة العاملة غاية بمعنى « مالاجله الحركة » . . اما «القوة الشوقية» فقد تكون غايتها نفس غاية . القوة العاملة ، كما لو سافرت من مكان للسأم من المكان الاول ، فان غاية « العاملة » وغاية«الشوقية»شيء واحد وهمامااليهالحركة، وقد تكون غايتها غير غاية «العاملة» كما لوانتقلت منمكان الى مكان لملاقاة صديق، فان غاية «العاملة» الوصول الى دار الصديق مثلا،وغاية « الشوقية » ملاقاة الصديق .

الرابعة:اذا اتحدت غاية « العاملة والشوقية » فلاكلام، واذا اختلفت غايتهما، فلا بدوان تحصل غاية « العاملة » اما غاية « الشوقية » فقد تحصل لملاقاة الصديق، وقد لاتحصل لغياب الصديق فلاتحصل الملاقاة .

الخامسة : الأفعال باعتبار الغايات المترتبة عليها، تنقسم الى ستة اقسام :

١ ـ الباطل .

٢ ـ المحكم .

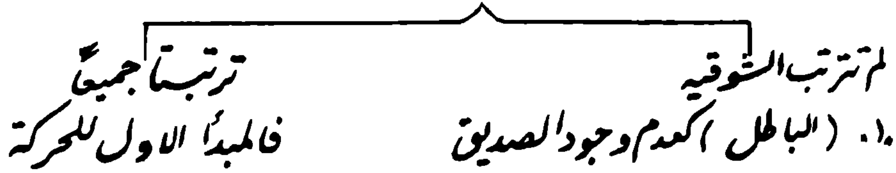
٣ ـ العبث .

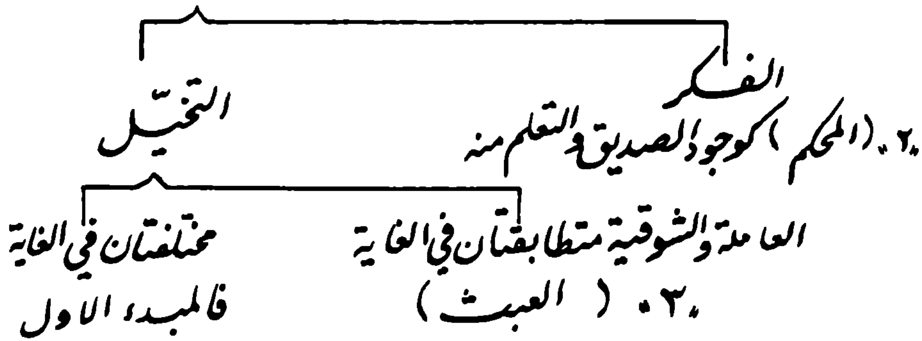
٤ ـ الجزاف .

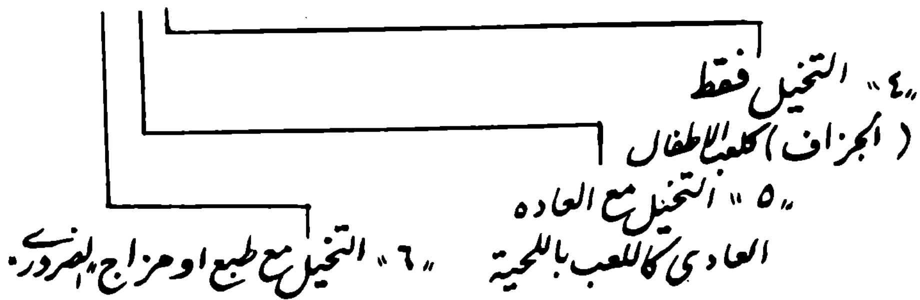
٥ ـ العادى .

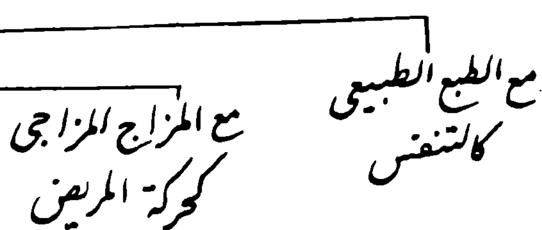
٦ ـ الضرورى ، والضرورى ينقسم الى « الطبيعى » و « المزاجى » وصورة التقسيم هكذا :

الغايتان : الشوقية ، والعاملة









فغاية فيما اليه الحركـة — وما لاجله غدت مشتركة
فغاية العاملـة اوليهمـا — وربما شوقية غى كما
من حيز بحيز ساما ترد — وربما غايتهـا لاتتحد
فغايـة لقوة فى العضلـة — مثل الطبائع دواما حاصله

اذاعرفت هذهالمقدمات فلنشرع فىالشرح (فـ)لفظة (غايه، فيما اليهالحركه) كدار زيد ، اذ قصدتها بالحركة (وما لاجله) الحركة ،كملاقاة زيد ، التى لاجلها تحركت الى دار زيد (غدت مشتركة) فتستعمل لفظة الغاية لكل واحد من القسمين على نحو الاشتراك .

(فغاية) القوة (العاملة) التى مرتعريفها ، وهى القوة المنبعثة فى العضلات (اوليهما) اى اولى قسمين الغاية ، اذالقوة العاملة غايتها انتنتهى الى محل (وربما) كانت الغاية بمعنى « مااليه الحركة » .

(شوقية غى) اىكانت ايضا غاية للشوقية ايضا ، فتتحد الغايتان ،كما عرفت فى مثال من يسير من مكان الى مكان للسأم من المكان الاول .

واليه اشار بقوله: (كما من حيز) اى مكان (بحيز) اى الى مكان آخر (سأما) اى لاجل الضجر من المكان الاول (ترد) فغاية شوقك الى المكان الثانى اتحدتمع عاية حركة عضلاتك اليه ، اذ لامقصدلك الا الوصول المكان الثانى فقط .

(وربما غايتها) اى عاية القوة العاملة (لاتتحد) مع غاية الشوقية ،كما عرفت فى مثال السير الى دار زيد لاجل ملاقاته « فغاية العاملة الوصول الى الدار، وغاية الشوقية ملاقاة الصديق .

(فغاية لقوة فى العضلة) التى هى الوصول الى مكان ما ـ مثلا ـ (مثل) غاية افعال (الطبائع ، دواما) اى دائم الاوقات (حاصلة) فكما انالحجر الملقى يصلالى

شوقية غايتها ان لم تجد لها مقيساً فعله الباطل عد
ذو الغايتين مبدء بـعيداً كان له تخيل وحيداً
لا الفكر فهو العبث ان غاية ما هو للتحرك نهاية

غايته ، اذا تحرك ولم يعقه عائق ـ والا لم يصدر منه فعل ـ كذلك غاية القوة العاملة حاصلة دائما ، سواء اتحدت مع الغاية للشوقية ام لا ؟ وسواء حصلت غاية الشوقية ـ في صورة اختلاف الغايتين ـ ام لا ؟ .

ثم ان الـ (شوقية غايتها ان لم تجد) كما لو ذهبت الى دار زيد لملاقاته، فلم تجده (لها مقيساً فعله الباطل عد) اى « عد الفعل الذى لم يصل الى الغاية باطلا مقيساً الى الشوقية » وان لم يكن باطلا بالنسبة الى العاملة ـ اذ غاية العاملة حاصلة لامحالة ـ فقوله : « لها » الضمير عائد الى الشوقية ، و « مقيسا » حال عن « الباطل » ..والفعل.

(ذو الغايتين) الشوقية والعاملة (مبدءاً بعيداً كان له تخيل وحيدا، لا الفكر، فهو العبث) استقامة البيت هكذا : « اذا كان لذلك الفعل المبدء البعيد ـ اى المحرك ـ التخيل وحده ، يسمى ذلك الفعل عبثا » فاذا كان التخيل وحده مبدءاً بعيداً لفعل ذى غايتين ،كان ذلك الفعل مسمى بالعبث ، فقوله: «مبدءاً» خبر «كان» واسم كان «تخيل» و « له » عائد الى « ذو الغايتين » .

ثم انه يشترط فى تسمية الفعل عبثاً شرط آخر ـ بالاضافة الى ماتقدم من لزوم كون مبدئه البعيد تخيلا فقط بدون الفكر ـ والشرط الاخر هو وحدة غاية العاملة مع غاية الشوقية .

والى هذا الشرط أشار بقوله: (ان) كانت (غاية) ذلك الفعل ـ اى غاية الشوقية، هى بعينها (ماهو للتحرك نهاية) اى الغاية التى هى غاية الحركة ، وبعبارة اخرى وحدة غاية العاملة وغاية الشوقية ـ فتبين ان « العبث » ليس بمعنى « مالاغاية له » كما توهم.

وان يكن فكرا فذاك المحكم   وذاك خير كل فعل يعلم[1]

ان ليس اما وحدة المبدء او   مع طبع او مزاج او خلق فلو

كان مع الخلق فعادى وفى   اولها سمى بالمجازف

وحيث عرفت ان فى التسمية بالعبث « شرطين » :

١ ـ وحدة غاية العاملة وغاية الشوقية .

٢ ـ وكون المبدء للشوقية التخيل لاالتفكر، فانكان المبدء التفكر سمى بـ « المحكم » وانكانت غاية العاملة غيرغاية الشوقية وكان المبدء التخيل انقسم الى « الضرورى » و « الجزاف » و « العادى » .

والى هذا اشير بقولنا[1].

(وان يكن) المبدء (« فكرا » فذاك المحكم) اى الفعل المحكم (وذاك خير كل فعل يعلم) كما لايخفى .

و (ان ليس) منتهى الحركه غاية للشوقية والعاملة ، بل كانت هناك غايتان، فـ (اما) مع (وحدة المبدء) البعيد ، اى المحرك الذى هو التخيل (او مع طبع) اى التخيل والطبع كلاهما مبدء الحركة (او) مع (مزاج ، او) مع (خلق) اى العادة ، فالاقسام اربعة .

١ـ (فلو كان) المبدء التخيل (مع الخلق فـ) الفعل يسمى بالـ (عادى) كما يأتى من مثال اللعب باللحية .

٢ ـ (وفى اولها) اى اولى الاقسام وهو كون المبدء التخيل وحده ـ الذى اشار اليه بقوله : « اما وحدة المبدء ـ » (سمى) الفعل « جزافا » وسمى الفاعل

---

١) هذا البيت زيادة من الشارح .

كاللعب باللحية عادى وما　　　يبقى فبالقصد الضرورى سما
كحركة المريض والتنفس　　　كل المبادى فى الجميع تكتسى
غايتها لكن حيث ما ثبت　　　مبدء فكر غاية كذا انتفت

(بالمجازف) كلعب الاطفال ـ وقوله : (كاللعب باللحية عادى) مثال للعادى اخره لضرورة الشعر .

٣ و ٤ ـ (ومايبقى) من الاقسام الاربعة، وهما «التخيل مع الطبع» و« التخيل مع المزاج »(فبالقصد الضرورى ، سما) اى سمهما « قصدا ضروريا » فالتخيل مع المزاج (كحركة المريض) فان التخيل مع المزاج المرضى يورث الحركة (و) التخيل مع الطبع مثل(التنفس) فان التخيل مع الطبع يوجبان التنفس ، ومن هذا البيان تبين ان(كل المبادى) الثلاثة : الشوقية، والعاملة، والتخيل، (فى الجميع)اى لجميع الصور(تكسى غايتها)فليس هناك فعل بدون غاية قال فى الشرح: اما غاية العاملة فمنتهى الحركة على كل حال واما غاية الشوقية والتخيل فاللذيذ الخيالى والخير الحيوانى،فان كل فعل نفسانى فلشوق ماو تخيل ما، الاان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان اوكان ثابتاً ولكن لم يشعر به لان التخيل غير الشعور بالتخيل ، انتهى .

ثم لايخفى ان قولنا : كل فعل لابد له من غاية، المراد بذلك الغاية المناسبة للمبدء الذى جى الفعل لاجلها لاالغاية المترتبة على مبدء لم يؤث بالفعل لاجله،مثلا لعب الطفل ، انما يسمى لعبا لعدم كونه منبعثا عن مبدء فكرى فلا يترتب عليه غاية فكرية .

وان شئت قلت : ان الغاية تترتب على كل فعل لكن لا كل غاية ، بل الغاية المناسبة للمبدء .

واليه اشار بقوله: (لكن حيث ماثبت) اى لم يثبت (مبدء فكر) الاضافة بيانية

وليس فى الوجود الاتفاقى اذ كلما يحدث فهو راقى
لعلل بهـا وجوده وجب يقول الاتفاق جاهل السبب

اى المبدء الذى هو فكر (غاية كذا) صفة غاية ، اى غاية فكرية (انتفت) فان الغاية تلائم المبدء دائما .

ان قلت : سلمنا ما ذكر تم فى هذا الفصل من ان كل فعل لابدوان يكون له غاية ، لكن هذه الكلية انما تتم فى غير الافعال الاتفاقية ، اما الامور الاتفاقية ، فمن الممكن انلاتكون لها غاية ، كما انه من الممكن ان لايكون لها سبب .

قلت : هذا باطل، اذ لايعقل امر بلاسبب اوبلاغاية وانما الممكن انيكون له سبب مجهول اوغاية مجهولة لانعلمها، وكم فرق بين عدم السبب اوالغاية وبين الجهل بالسبب اوبالغاية .

(وليس فى الوجود الاتفاقى) اى امر اتفاقى لاغاية له (اذكلما يحدث) فى الكون (فهوراقى) ومرتفع طولا (لعلل) اى الى العلل (بها) اى بتلك العلل (وجوده) اى وجود ذلك الحادث (وجب) فى الخارج ، فحدث ، اذ الشىء مالم يجب لم يوجد ، ومالم تكن له غاية لم توجد .

ان قلت : فما معنى مايقال : ان الشىء الفلانى اتفاقى ؟

قلت : الاتفاق يطلق عرفا على اربعة معان :

١ ـ مايندر حصوله بسبب زيادة الأسباب والشرائط المؤثرة فيه كحمل البكر بلازوج، وكاصطدام الكرات بعضها ببعض، وكالمطر فى الصيف فى بعض المناطق.

٢ ـ مالانعلم سببه، وانكان له سبب كانهدام حائط ظاهره قوى، بسبب مجهول لنا ، كهشاشة الاساس .

٣ ـ الغاية العرضية للافعال ، كما !وحرث فوجد كنزا وهذه الاقسام الثلاثة

موتا طبيعيا غدا اخترامي قيس الى كلية النظام

ممكنة وواقعة ، ولها العلل الاربع .

٤ ـ مالاعلة له ، او لاغاية له ، او لاعلة ولاغاية له ، وهذا القسم محال ،ولذا لما قال احد الفلاسفة الملحدون ، بامكان حدوث العالم اتفاقاً بدون صانع ، قيل فى جوابه : انه مثل القول بامكان اجتماع النقيضين اوارتفاعهما اتفاقا ، بقى الكلام فى شبه القائلين بالاتفاق ، فانهم قالوا لو لم يصح الاتفاق ـ كما تقولون ـ فكيف يقع الموت الاخترامي الذى يحدث فى غير وقته، والجواب: ان الموت الاخترامي انما يحدث ، اما لاجل عدم استعداد المزاج او لتأثير علة خارجية فليس امر اتفاقى فى الواقع ، وانما اتفاقى حيث نحن نجهل السبب ، او حيث نحن نقيسه الى ما نظنه امثاله ، من الاعمار الطويلة .

والى هذا أشار بقوله : (موتا) خبر مقدم لـ«غدا» (طبيعيا غدا اخترامى) اى يكون الاخترامى ـ بنظرنا ـ موتاً طبيعياً اذا (قيس) ذلك الموت (الى كلية النظام) الى نظام العالم الكلى، فاذا لاحظنا وعلمنا الاسباب المودية الى طول العمر وعلمنا عدم توفرها بالنسبة الى هذا الشخص الذى مات اختراما علمنا ان موته طبيعى بالنسبة اليه ، فلم يكن اتفاق فى البين ، كما زعمتم .

ثم ان القائلين بالاتفاق اشكلوا بامور اخر ، مثلا قالوا :

١ ـ ان الطبيعة لاروية لها فكيف تفعل لاجل غرض .

٢ ـ وان الطبيعة تفعل الافاعيل المختلفة، فالحرارة مثلا تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ونحو ذلك ، فلوكانت الحرارة علة لشىء لم يأت منها الامور المختلفة ، فهذه المعاليل المختلفة تكشف عن ان تأثير الحرارة فى احداها اتفاقى لادائمى .

ما ليس موزونا لبعض من نغم ففى نظام الكل كل منتظم
وما به للشيء فعليته صورتـه فمنـه شيئيته

---

۳ ـ وانما نرى الفساد والتشويهات والزوائد مما يدل على الاتفاق والاكان اللازم الصحة والاستقامة فى كل شيء، مثلا لولم يكن اتفاق لم يوجد انسان اعمى وانسان ذا اصبع زائدة وهكذا ، والجواب : عن الكل ان كل معلول له علة خاصة الا انا قد نجهل العلة ، وقد نعلمها ، وقد تكون العلة كثير الوجود ، وقد تكون قليل الوجود .

فـ(ماليس موزونا) اى بلانظام وترتب طبيعى (لبعض من نغم) اى غنى بان بعض الاشياء غير موزونة ـ بما لاحقيقة لكلامه النغمى الشعرى ـ (ففى نظام الكل) اى نظام العالم الشامل لكل الاشياء ، تحت موازين دقيقة واسباب ومسببات خاصة لايحيد عنها قيدشعره (كل منتظم) وفى الاية الكريمة «كل شيء موزون» مثلا الاصبع الزائدة وليدة زيادة المنى فكلما تحققت الزيادة فيه تحققت اصبع زائدة ، بلا تفاوت فى الزمان والاشخاص ، لكن الغالب عدم زيادة المنى ، فالغالب عدم اصبع زائدة ، وهكذا ، والطبيعة وانكانت لاروية لها ـ كما ذكروا فى الاشكال الاول ـ الا ان بارىء الطبيعة قد جعل فى كل طبيعة،خاصة لاتتمكن الطبيعة ان تميل عنها بقدر شعرة اطلاقاً .

« فصل فى العلة الصورية »

الصورة مابهافعلية الشيء كما ان المادة هي مافيه استعداد لان يكون شيئاً خاصاً، مثلا «السرير» مادته الخشب ، وصورته «الهيئة الخاصة» له (ومابه للشيء فعليته) اى ما به فعلية الشيء (صورته) خبر «ما» (فمنه) الضمير عائد الى «ما» (شيئيته) فكون

فعلة صورية للكل وفاعل وصورة المحل
تقال للجسميه والنوعية والشكل والهيئة والعلميه

السرير شيئاً انما يكون بصورته السريرية ، وهكذا كون الانسان شيئاً انما يكون لصورته الانسانية، فالمهية بدون الصورة لافعلية، ولاكمال لها وانما تصل الى الفعلية والكمال بالصدق .

ثم ان العلة الصورية لها اعتباران .

الأول : انهـا جزء المركب منها ومن المادة ، وبهذا الاعتبار علة صورية للمركب .

الثانى : انها تقوم المحل - اى المادة - وبهذا الأعتبار علة فاعلية وصورة للمحل .

والى هذا اشار بقوله : (فعلة صورية للكل) اى ان « الصورة » بالنسبة الى المركب ، علة صورية (وفاعل) للمحل (وصورة المحل) اى، انها بالنسبة الى المادة علة فاعلية وعلة صورية .

ثم ان «الصورة» (تقال) وتطلق لمعانى خمسة على ماذكرها الناظم (للجسمية) اى الصورة الجسمية ، ومابها الجسم يكون جسماً (و) الصورة (النوعية) كالناطق بالنسبة الى الانسان ، أى الأفصل الاخير الذى به يتحصل النوع (والشكل) كشكل السرير (والهيئة) الحاصلة فى المركب من اجزاء كالصورة الأجتماعية فى العشرة (و) الصورة (العلمية) اى الوجود الذهنى للاشياء .

حامل قوة لشيء عنصره بوحدة اوضم مايغايره

« فصل فى العلة المادية »

المادة عبارة عما فيه استعداد ، لان يكون شيئاً خاصاً فـ (حامل قـوة لشيء عنصره) اىالشيء الذىفيه استعداد وقوة لانيكون شيئاً خاصاً يسمى فى الاصطلاح عنصرذلك الشيء ، مثلا «الخشب » الذى فيه استعداد ان يكون سريرا يسمى عنصر السرير، وللمادة اسامى باعتبارات :

١ ـ فباعتبار انها مبدء التركيب يسمى «عنصرا» .

٢ ـ وباعتبار انها مرجع انحلال التركيب يسمى «اسطقسا» .

٣ ـ وباعتبار انها قابلة للصورة يسمى «موضوعاً» .

٤ ـ وباعتبار عدم تلبسها بعد بصورة يسمى «هيولا» .

٥ ـ وباعتبار اشتراكها بين جمع الصور يسمى «مادة ، وطينة» .

ثم ان اقسام المادة عشرة : لانها اما واحدة او متعددة . وكل منهما اما مع التغيير او بدون التغيير ، وما مع التغيير اما ذاتا او صفة ، والتغيير اما بالزيادة او النقصان .

والى هذه الاقسام اشار بقوله : (بوحدة) اى قد تكون المادة «واحدة» (او) بـ(ضم مايغايره) اىبضميمة مادة اخرى، بانتكون الصورة لجملةمن المواد كصورة «الدار» التى هى صورة للجص والآجر والحديد والخشب .

كل مع التغيير ذاتا او صفة زيادة نقصانا اولا فاقتفه

(كل) من المادة الواحدة والمتعددة (مع التغيير ذاتا) بان تتغير ذات المادة حتى تحصل صورة خاصة (او صفة) بانتتغيرصفة المادة حتى تحصل صورة خاصة، ثم التغيير (زيادة) بان يزاد شيء على المادة (نقصانا) بان ينقص شيء عن المادة (اولا) اى بدون التغيير فى الذات ولافى الصفة ، لازيادة ولانقصانا (فاقتفه) اى اتبع ماذكرناه من الاقسام :

١ - فالواحد بلاتغيير كاللوح ، فانه مستعد لان يكتب فيه .

٢ - والواحد مع تغيير فى ذاته زيادة جوهرية كالمنى للحيوان ، حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان .

٣ - والواحد مع تغيير فى ذاته نقصانا جوهرياً كالخشب للسرير فانه ينقص بالنحت .

٤ - والواحد مع تغيير فى صفته زيادة كالشمعة يصنع منها صورة الضريح حيث يتغير العنصر فيها لعروض الحركة له فى الاين - فى المثال - .

٥ - والواحد مع تغيير فى صفته نقصانا كالابيض مادة للاسود ، فانه يفقد منه صفة البياض كما لوسودت الخشب الابيض .

٦ - والمتعدد بلاتغيير كالخشب والاجر للدار .

٧ - والمتعدد مع التغيير ذاتا زيادة كالطين والنواة للدار حيث يزاد فى الطين ، كمالا جوهرياً حتى يكون اجراً وفى النوات ، كمالا جوهرياً حتى تكون خشبة شجرة .

٨ - والمتعدد مع التغيير ذاتا نقصانا كالخشب والحديد للبناء حيث ينحت الاول ويقطع بعض الثانى حتى يصلحا للبناء .

٩ - والمتعدد مع التغيير وصفازيادة كالادوية المفردة للمعاجين، حيثتتحرك

وايضا اما واحد ما طبعه   اوجملة مع منتهى اولامعه
بسيطة او ما له التركيب   او ما هو البعيد والقريب

حركةفعلية وانفعالية .

١٠ ـ والمتعدد مع التغيير وصفاً نقصاناًكالخشب والحديد للبناء حيثيلونان باللون المناسب بنقص اللون السابق .

(وايضا) للمادة تقسيم آخر ، باعتباران الصورة التى يمكن ان يحل فيها اما واحدة او متعددة، والمتعددة مع التناهى اولا مع التناهى فالاقسام ثلاثة، واليهاشار بقوله : (اما واحدماطبعه) اى الصورة التى طبعت وحلت فى المادة واحدة ، قالوا وذلك كهيولا كل فلك بناءاً على اختلافها فى النوع فكلفلك لاتقبل الاصورة واحدة فقط ـ وانت خبيربفساد اصل كلامهم حول الافلاك فكيف بهذه الفروع .

(او جملة) اى متعدد (مع منتهى) اى مع التناهى كالعصير للخل والدبس وماشبه (اولا معه) اى بدون منتهى ونهاية كالهيولى الاولى لكل الاشياء ، فانها قابلة لحلول صور غير متناهية على سبيل البدل فيها .

« فصل فى الاحكام المشتركة بين العلل الاربع »

لعلل الاربع تقسيمات :

التقسيم الاول : ان كل واحدة منها اما بسيطة او مركبة ، قريبة او بعيدة .

والى هذا اشار بقوله : (بسيطةاو ماله التركيب) «بسيطة» مفعول مقدم لقوله: « العلة دروا » فى البيت الثالث (او ماهو البعيد والقريب) اذاً فالاقسام ستة عشر حاصلة من ضرب العللالاربع فى هذه الاصناف الاربعة :

عمة او خصة او كلية او ما هو الجزئى او ذاتية

---

١ ـ فالفاعل البسيط كالله سبحانه .

٢ ـ والمركب كعدة اشخاص يحركون شيئاً .

٣ ـ والقريب كالقوة العاملة فى العضلات .

٤ ـ والبعيد كالارادة فى الحركة .

٥ ـ والغاية البسيطة كالشبع للاكل .

٦ ـ والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير .

٧ ـ والقريبة كالبناء لوجود الدار .

٨ ـ والبعيدة كالبناء للسكنى .

٩ ـ والمادة البسيطة كالهيولى .

١٠ ـ والمركبة كاجزاء العمارة .

١١ ـ والقريبة كالارض جزءاً للنبات .

١٢ ـ والبعيدة كالارض جزءاً للانسان .

١٣ ـ والصورة البسيطة كصورة الماء .

١٤ ـ والمركبة كصورة البستان .

١٥ ـ والقريبة كالصورة الحاصلة للكرسى الآن .

١٦ ـ والبعيدة كصورة الكرسي بالنسبة الى الخشب قبل الصنع .

التقسيم الثانى: ان كل واحدة من العلل الاربع عامة او خاصة ، كلية اوجزئية ، ذاتية او عرضية، فالاقسام اربعة وعشرون حاصلة من ضرب العلل الاربعة فى الاصناف الستـة .

والى هذا اشاربقوله : (عمة) مخفف عامة (او خصة) مخفف خاصة (اوكلية

او عرضية كما بالفعل او بالقوة العلة مطلقا دروا

او ماهو الجزئى ، او ذاتية او عرضية) .

١ ـ فالفاعل العام مايفعل الافعال الكثيرة كالنار المحرقة للاشياء .

٢ ـ والخاص مايفعل شيئاً واحداً كالنار التى تحرق شيئاً واحداً .

٣ ـ والكلى ماله افراد كثيرة كالنار التى لها افراد كثيرة .

٤ ـ والجزئى بعكسه كالشمس التى هى جزئى وليس بكلى .

٥ ـ والذاتى هوالفاعل الذى لذاته يكون مبدءاً لهذاالفعل كالليمون للتبريد .

٦ ـ والعرضى مثل السقمونيا للتبريد مع كونه حارا بالطبع، فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف البرودة اليه بالعرض .

٧ ـ والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج ـ

٨ ـ والخاصة كلقاء زيدصديقه الخاص فى سيره .

٩ـ والكلية كالغاية منجعل زيدرئيساً فانها كلية ذات افراد منانقاذ المظلومين وتمشية العدل وما اشبه .

١٠ ـ والجزئية كالذهاب الى دار زيد لملاقاته .

١١ ـ والذاتية كاستخراج الماء بالنسبة الى حفر البئر .

١٢ ـ والعرضية كاستخراج الكنزبالنسبة الى حفر البئر ـ١٣ـ والمادة العامة كالهيولى الاولى بالنسبة الى تمام الاجسام .

١٤ ـ والخاصة كهذا الخشب الخاص بالنسبة الى سرير خاص .

١٥ ـ والكلية كالحديد والاجرو الخشب لهذا الباب .

١٦ ـ والجزئية كهذا الحديد وهذا الأجروهذا الخشب لهذا الباب .

١٧ ـ والذاتية كالحجر لان يكون فصاً فيروزجاً .

١٨ ـ والعرضية كالماء بالنسبة الى البخار، ومعنى المادة الذاتية ان الشيء بذاته قابل لصورة خاصة بالعكس عن المادة العرضية التي معناها ان الشيء انما يقبل الصورة الخاصة لأمر خارج عنه فيوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة له ـ ١٩ ـ والصورة العامة كصورة الدار ـ باقسامها المختلفة ،

٢٠ ـ والخاصة كصورة هذه الدار .

٢١ ـ والكلية كالصورة الانسانية بالنسبة الى افرادها .

٢٢ ـ والجزئية كصورة زيد .

٢٣ ـ والذاتية كالصورة النوعية ، مثلا الناطق للانسان .

٢٤ ـ والعرضية كالصورة الحاصلة من النقش والزينة .

ثم ان الفرق بين العام والكلي ، وبين الخاص والجزئي ، ان كل كلي عام ولاعكس ، كما ان كل جزئي خاص ولا عكس ، ولذا قال في الشفاء الصورة العامة لاتفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة، والخاصة لاتفارق الجزئية وهي مثل حد الشيء او فصله او خاصته ، انتهى .

التقسيم الثالث: ان اللعل الأربعة اما بالفعل واما بالقوة كما اشار اليه بقوله: (كما بالفعل اوبالقوة، العلة ـ مطلقا ـ) اى باقسامها الأربعة (دروا) وعلموا فالأقسام ثمانية :

١ ـ فالفاعل بالفعل كالنار بالنسبة الى ما القى فيها .

٢ ـ وبالقوة كالنار بالنسبة الى ماسيلقى فيها .

٣ ـ والغاية بالفعل كالوصول الى دار زيد .

٤ ـ وبالقوة كالغاية قبل الوصول اليها ، كمن يرد ملاقاة زيد وهو الان في منتصف الطريق .

٥ ـ والمادة بالفعل كبدن الانسان لصورته .

قد انتهى تاثير ذات مدة   في مدة وعدة وشدة
وليست ايضاً اثرت الابان   منفعل منها بوضع اقترن

---

٦ ـ وبالقوة للنطفة للجنين .

٧ ـ والصورة بالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان .

٨ ـ وبالقوة كصورة النطفة ببدن الجنين .

« فصل في بعض احكام العلة الجسمانية »

كل شيء له مادة لابدوان يكون محدوداً في زمان تأثيره وعدد تاثيره وشدة تأثيره ، مثلا : « ماكنة الطبخ ذات اربع شقوق » تؤثر خمس ساعات ، في تسخين ثلاثة اواني ، بشدة حرارة اربعين درجه « فهرنهايتيه » .

والى هذا اشار بقوله : (قد انتهى) اى لابد وان ينتهى (تاثير ذات مادة) اى العلة التي هي صاحبة مادة ـ مقابل الشيء المجرد، كالله سبحانه ـ (في مدة) اى زمان التأثير (وعدة) اى عدد التأثير (وشدة) اى شدة التأثير ، وكما ان القوى الجسمانية متناهية التأثير كذلك لاتوثر الااذاكان ذوالاثر مع المعلول بوضع خاص فالنارلاتوثر في الاحراق مطلقا ، وانما اثرها فيما اذاكان الجسم الذى يراد احراقه قريبا منها ، وهكذا في سائر القوة المؤثرة .

واليه اشار بقوله: (وليست) القوى الجسمانية (ايضا) اى كما انها محدودة في التأثير (اثرت) اى تؤثر في المنفعل (اثرت الابان منفعل) اى الشيء الذى يراد انفعالها بالقوة المؤثرة (منها) اى من العلة (بوضع) خاص (اقترن) كما عرفت في المثال .

شرائط التأثير ما يجمع يجب معلوله دون المعد اعرف تصب

« فصل فى الاحكام المشتركة بين العلة والمعلول »

وهى امور :

«الأول»: اذاكانت العلة جامعة لشرائط التأثير وجد معلولها بخلاف العلة الناقصة فانها لاتوثر فى المعلول، مثلا الشمس انما توجب نبات النبات اذاغرست الحبة فى الارض وسقيت ورعيت ، والا فالشمس وحدها لاتوثر فى النبات وهكذا .

والى هذا اشار بقوله : (شرائط التأثير مايجمع)«ما» يراد به العلة فالمعنى : العلة التى تجمع شرائط التأثير، فـ « شرائط التأثير » مفعول «يجمع»(يجب معلوله)فلا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة (دون المعد) اى العلة الناقصة فانه لايوجد معلوله (اعرف) هذا الأمر (تصب) الحقيقة .

الثانى: ان«الواحد لايصدر منه الاالواحد» و«الواحد لايصدر منه الاالواحد» مثلا : « النار لايصدر منها الا الحرارة » و « الحرارة لاتصدر الامن النار » .

واعلم ان هذه القاعدة تامة فى الطبيعيات ، حسب القوانين التى جعلها الله لها ، فالنار مصدر الحرارة ، والثلج مصدر البرودة ، وهكذا الا « الله » سبحانه فلا تشمله هذه القاعدة، وانزعم بعض الفلاسفة ذلك ، ولذالك قالوا : «بالعقول العشرة» لكن قصة العقول العشرة مهزلة فكرية، كما ان كون السماوات كترتيب بطلميوس مهزلة فكرية ، ولذا قال « الطوسى «ره» » فى التجريد : « وادلة وجوده مدخوله » كما ان هذه القوانين التى جعلها الله سبحانه فى الطبائع انما هى بالجعل حتى اذا شاء الله سبحانه بدلها ، كما فى « نار ابراهيم عليه السلام » وغيرها من الخوارق .

اذ عرفت هذا نقول : ان كل علة من العلل المادة ـ حسب ما اودع الله فيها

مصدر ذاك ليس مصدرا لذا معنى فكل اقتضى ما بحذا
كذاك في وحدته قد تبعت فاتحد المعلول حيث اتحدت

من القوى - تقتضى معلولا خاصاً، فالنار تقتضى الحرارة ، والثلج البرودة، والضياء الانارة، وهكذا،والا فان لم تكن خصوصية بين العلة والمعلول،لزم صدر كلشيء عن كلشيء فيلزم ان تكون «النار» مثلا،تارة مصدر الحرارة،وتارة مصدر البرودة، وتارة مصدر الاشعاع، وتارة مصدر الظلمة ، فعدم صدر كلشيء عن كلشيء دليل الارتباط بين العلة والمعلول ، وان الواحد لايصدر الامن الواحد ، وبالعكس .

والى هذا اشاربقوله:(مصدر ذاك)المعلول(ليس مصدراً لذا)اى لهذا المعلول، فكل معلول يصدر عن علة، خاصة به ، وخاص ذلك المعلول بها (معنى) اى ذاتا (فكل) من العلة والمعلول (اقتضى ما بحذا) اى الطرف الآخر الذى بحذاه « النار بحذاء الحرارة» وبالعكس«الحرارة بحذاء النار» وهكذا فى سائر العلل والمعلولات (فاتحد المعلول حيث اتحدت) العلة ،فالعلة الواحدة تقتضى معلولا واحدا (كذاك فى وحدتة) اى وحدة المعلول (قد تبعت)العلة، فالمعلول الواحد يقتضى علة واحد، فلا النار تسبب برودة وحرارة، ولاالحرارة تصدر من النار ومن الثلج.

«الثالث» - اى بين العلة والمعلول « التضايف »من انواع التقابل الاربعة - التى هى تقابل التضايف ، السلب والايجاب ، التضاد ، العدم والملكة ،كما تقدم - ومعنى التضايف بين العلة والمعلول ، انه لابد لان يكون ازاء كل علة معلولا، وازاء كل معلول علة ، فلا يمكن ان يكون «اربع علل فى ازاء ثلاث معاليل» او « اربع معاليل فى ازاء ثلاث علل» .

بينهما تضايف ويبطل ضرورة دور كذا تسلسل
يبطله ما فى المطولات من نحو تطبيق وحيثيات

والى هذا اشار بقوله : (بينهما) اى بين العلة والمعلول (تضايف) .

«الرابع» : ان «الدور» و « التسلسل » فى العلة والمعلول محالان، و «الدور» عبارة عن « رجوع المعلول علة ، لعلته » كأن يكون « الولد معلولا لابيه ، والاب معلولا للجد، ثم يرجع الجد معلولا للولد» ووجه استحالته واضح، اذلايوجد« الجد الابعد الولد » ولا يوجد « الولد الابعد الجد » فالجد « متقدم ، ومتأخر » فى حال واحد ، وذلك جمع بين النقيضين البديهى الاستحالة . . و « التسلسل » عبارةعن « ذهاب سلسلة العلل والمعاليل الى غير النهاية » بان لاينتهى الى «علة ، هى ليست معلوله لشيء » ووجه استحالته واضح ، لان « كل معلول ممكن ، فاذا لم ينته الى واجب ، لم يكن ما يوجب خروج الممكنات الى الوجود» وهذا اوضح البطلان، لما نرى من وجود الممكنات فى الخارج .

والى هذا اشار بقوله : (ويبطل - ضرورة -) اى بالبداهة (دور) بين العلة والمعلول (كذا تسلسل) فى العلل والمعاليل،وحيث كان بطلان الدور بديهيالم يقم المصنف عليه دليلا ، وانما شرع فى ذكر البراهين المقامة على بطلان التسلسل ، فقال : (يبطله) اى التسلسل (ما) اى الادلة المذكورة (فى المطلولات) من كتب الكلام والحكمة، وقد ذكر المصنف من ادلة برهان بطلان التسلسل «ستة» هى برهان « التطبيق » « الحيثيات » « الوسط والطرف » « الترتب » « التضايف » « الاسد الاخصر » .

«الاول»: (من نحو) برهان(تطبيق) وهو انانفرض سلسلتين متقابلتين سلسلةالعلل وسلسلة المعاليل، ثم نفرض انانقصنا من احدى السلسلتين حلقة وسحبنا السلسة التامة

ومن دليل الوسط والطرف ومن ترتب ومن تضايف

حتى وازت السلسة الناقصة، فلنسئل بعدذلك هل تتساوى السلسلتان املا ؟ فان تساوتا لزم تساوى الزائدو الناقص وهو محال، وان كانت احداهما ـ غير المنقوص منها ـ ازيد، لزم التناهى ، اذ لازيادة فى هذا الجانب الأخير ، وانما الزيادة فى الجانب الأول ، ومن الضرورى ان الزائد على المتناهى بمقدار متناه ، متناهى .

ان قلت : ولما ذا نفرض ذلك الفرض حتى تقع فى هذا الاشكال ؟

قلت: ظهور استحالة المستحيلات كلها تحتاج الى مقدمة فرضية والافمن اين ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما واجتماع الضدين وكون الجزء اعظم اومسا وللكل، وما اشبه ،كل ذلك محال ؟ كما ان اثبات الحق من المطالب يتوقف على فرض مقدمة باطلة ثم ابطالها ليثبت الحق مثلا اذا اردنا اثبات ان الخمسة ثلث الخمسة عشر ، قلنا اذا لم تكن ثلثها لكانت اكثر او اقل من الثلث وكلاهما باطل فهى ثلثها ،كما لايخفى على المطلع .

«الثانى»: (و)برهان (حيثيات) وتقريره « ان كل جزمن اجزاء هذه السلسة ـ اى سلسلة العلل والمعلول ـ متناه، والمجتمع من الامور المتناهية متناه» اما الصغرى فواضح ، اذ لاينكر حتى الخصم تناهى « واحد ، اواثنين ، او اكثر » من اجزاء السلسلة، واما الكبرى فلوضوح ان كل جزء متناه يضاف الى جزء آخر متناه يكون زائد عليه بمقدار متناه فمن اين يأتى اللامتناهى ، ويسمى هذاالبرهان بـ «الحيثيات» من جهة كون السلسلة يتكلم عنها ، من حيث « العلية » ومن حيث « المعلولية » .

«الثالث»:(ومن دليل الوسط والطرف) بيانه ان «كل وسط لابد له من طرفين» والالم يكن وسطاً «وفى سلسلة العلل والمعاليل لابد من الوسط فلابد من الطرفين» .

اما المقدمة التى ذكرناها اولا ـ وهى كبرى ، فى الحقيقة ـ فواضحة ان « التوسط » من مقولة الاضافة ، وهى لاتحقق الا بالطرف المضاف اليه .

ومن مسمى بالاسد الاخصر وغيرها فاعرف بها تستبصر

واما المقدمة التي ذكرناها ثانيا ـ وهي صغرى ، في الحقيقة ـ فلان كل فرد من افراد هذه السلسلة «غير المعلول الاخير» وسط ، لانه علة لما بعده ، ومعلول لما قبله، فهو وسط بين الطرفين، وحينئذ فان قلتم بان السلسلة لها اول، ثبت المطلوب ، وان قلتم لااول لها لابد من ابطال احدى المقدمتين اللتين سلمتم صحتها .

«الرابع»: (ومن) دليل(ترتب) بين العلل والمعلولات في السلسلة بيان ذلك ان السلسلة المرتبة المشتملة على الحلقات التي كل واحدة منها علة لما بعدها ومعلولة لما قبلها، اذا فرضنا فقد احدى تلك الحلقات ، لابد وان تنفقد جميع الحلقات التي بعدها ، لفرض انها علة لتلك الحلقات المتأخرة ، اذاً فاذا فرضنا عدم علة اولية لكل السلسلة لابد من فقد السلسلة كلها، لكن السلسلة موجودة، فالعلة الاولية لها موجودة.

«الخامس»: (ومن) دليل (تضايف) وذلك لان بين «العلة والمعلول» التضايف، كما لايخفى ، فكل واحد من السلسلة «غير المعلول الاخير» علة ومعلول ، ولنأت الى «المعلول الاخير» فهل بازائه «علة اولى» ام لا؟ فان كانت بازاء المعلول الاخير، علة اولى ، ثبت المطلوب اذا انتهت السلسلة الى ماهي علة وليست بمعلولة ، وان لم يكن بازاء المعلول الاخير علة اولى ، لزم انتفاء التضايف بين العلة والمعلول ، اذا وجد معلول محض ، ليس بازائه علة محضة ، فيكون كما وجد اب بدون ان يكون له ابن مثلا ، وهذا محال .

«السادس» : (ومن) دليل(مسمى بالاسد الاخصر) اى الدليل الذي هو اسد الادلة واحسنها ، في حال كونها اكثر اختصارا من غيرها ، في بطلان التسلسل ، وبيانه ان السلسلة باعتبار انها ممكنة تحتاج الى الواجب ، فان كان في رأس السلسلة واجب ، ثبت المطلوب ، وان لم يكن واجب لزم انعدام السلسلة بكلها ـ لامكانها ـ وحيث

نرى وجود السلسلة نعلم انتهائها الى الواجب .

ثم لايخفى ان بعض هذه‌الادلة وانكانت خاصة بابطال‌التسلسل فى اللامتناهى الطولى، فى سلسلة العلل والمعاليل ، الا ان بعضها الاخر ـ كبرهان « الوسط » و «الحيثيات» ـ اعم من اللامتناهى الطولى، واللامتناهى العرضى ،كما لوقيل بامكان موجودات لامتناهية مجتمعةفى الوجود مرةواحدة بدون‌ان يكون‌بينها علية‌ومعلولية، مثل ان يقال بعدم تناهى قطرات البحار ، او رمال الصحارى ، او ذرات الضوء ،او ماشبه ذلك .

(و) هذه الادلة لبطلان التسلسل التى ذكرناها و (غيرها) التى لم نذكرها «كالسلمى» و «المسامتة» و«الموازات» وغيرها (فاعرف‌بها) اى‌بسببها بطلان التسلسل (تستبصر) الحق وتدرك الواقع بسبب هذا العرفان ، والله الهادى .

المقصد الثانى فى الجوهر والعرض

« وفيه فصول »

الفصل الاول فى تعريف الجوهر وذكر اقسامه

الجوهر المهية المحصلة اذا غدت فى العين لاموضوع له

(المقصد الثانى) من مقاصد الكتاب (فى الجوهر العرض)

« وفيه فصول »

(الفصل الاول فى تعريف الجوهر وذكر اقسامه)

الجوهر هى المهية التى اذا وجدت فى الخارج كانت لافى الموضوع ، كالجسم الذى هو قائم بنفسه لايحتاج الى المحل والموضوع .

واليه اشار بقوله: (الجوهر) هى(الماهية المحصلة) فليست باعتبارية كالاضافة

فجوهر كان محل جوهر هيولى اوحل به من صور
وجوهر ليس بذاك وبذا ان منهما ركب جسماً اخذا

ونحوها ، التى (اذا غدت) وحصلت (فى العين) الخارجية (لاموضوع له) فليس كالعرض الذى يحتاج الى الموضوع فى تحصله فى الخارج .

ثم ان الجوهر على اقسام :

١ ـ الجوهر الذى هو محل جوهر آخر ، ويسمى بـ«الهيولى» .

٢ ـ الجوهر الذى هو حال فى الجوهر الاخر ، ويسمى بـ«الصورة» .

٣ ـ الجوهر المركب منهما ويسمى بـ«الجسم» .

٤ ـ الجوهر الذى ليس باحد الأقسام السابقة، ولكنه يتعلق بالجسم ، ويسمى بـ«النفس» .

٥ ـ الجوهر الذى ليس باحد الاقسام السابقة ولايتعلق بالجسم ايضا، ويسمى بـ« العقل » وهذا هو الذى قالوه فى باب « العقول العشرة » ولادليل له بل الدليل على خلافه .

ثم ان المصنف اشار الى قسمين الاولين بقوله : (فجوهر كان محل جوهر) آخر ، هو المسمى بـ(هيولى) وبمادة المواد(او)جوهر (حل به) اى حل فى جوهر آخر فهوالمسمى بـ«صورة» اى قسم كان (من) قسمى (صور) موجودة فى الخارج، سواء كانت الصورة الجسمية اوالصورة النوعية، فالجسمية حالة فى الهيولىالاولى والنوعية حالة فى الهيولى الثانية .

واشار المصنف الى القسم الثالث من الجوهر بقوله : (وجوهر ليس بذاك) اى بمحل لشيء (وبذا) اى ليس بحال فى شيء (ان منهما) اى من الجوهرين الحال والمحل (ركب) فهو (جسماً اخذا) اذ الجسم عبارة عن الهيولى والصورة .

ودونه نفس اذا تعلق جسماً والا عقل المفارق
العرض ما كونه فى نفسه الكون فى موضوعه لاتنسه

واشار الى القسم الرابع بقوله : (و) جوهر كان (دونه) اى بدون التركيب من الهيولى والصورة ، ولااحدهما يسمى (نفس اذا تعلق) ذلك الجوهر (جسماً) وقالـوا فى تعريفه ان النفس جوهر مجرد من حيث الـذات ولكنه يتعلق بالجسم لاحتياجه فى الفعل الى الالة .

اقول : ولم يثبت وجود مجرد سوى الله سبحانه، اذ الأدلة التى اقاموها على ذلك كلها منظور فيها .

واشار الى القسم الخامس بقوله (والا) اى وان كان الجوهر ليس بهيولى ولاصورة ولاجسماً ، لكنه لم يتعلق بالجسم ايضا فهو (عقل) الموصوف بكونه (المفارق) عن المادة ، وقد عرفوه بان العقل جوهر مجرد فى ذاته وفى فعله ، وقد عرفت الاشكال فيه .

« فصل فى تعريف العرض »

العرض هو المهية التى كونها فى نفسها عين كونها فى موضوعها ، فاذا وجد فى الخارج كان قائما بالغيروصفاله ، كاللون مثلا ، فانه لايوجد لون بذاته بدون ذات قائم بها، والى هذا اشار بقوله: (العرض ما) اى مهية (كونه فى نفسه) ووجوده بذاته عبارة عن (الكون فى موضوعه) فهو قائم بالموضوع فـ(لاتنسه) وانما نقول بان له كونا فى نفسه ، فلاستقلاله فى العقل ، ونقول ان كونه فى نفسه عين كونه فى محله ، فلاحتياجه الى المحل فى الخارج .

كم وكيف وضع اين له متى فعل مضاف وانفعال ثبتا
اجناسه القصوى لدى المعلم وبالثلاث او بالاربع نمى
الكم ما بالذات قسمة قبل فمنه ما متصل ومنفصل

ثم ان اقسام العرض تسعة هي :(كم ، وكيف ، وضع ، اين ، له ،) ويسمى بـ « الجدة » (متى، فعل،مضاف) ويسمى بـ «الاضافة» (وانفعال) هذه الاقسام التسعة للعرض (ثبتا) وقد جمع الشاعر أمثلة لهذه المقولات التسعة ، مع «الجوهر» التى هي عاشرها ، في قوله: «زيد ، طويل، ازرق ، ابن مالك» «فى داره ، بالامس، كان يتكي» «بيده سيف، لواه، فالتوى» «فهذه عشر مقولات سوى» فالامثلة على الترتيب جوهر ، كم ، كيف ، اضافة ، اين، متى ، وضع ، جدة ، فعل ، انفعال .

ثم ان هذه الاصناف التسعة (اجناسه) اى اجناس العرض (القصوى) اى الاجناس، اذ تحت كل واحدة منها، انواع ،كما سيأتى (لدى المعلم) الاول ارسطو (وبالثلاث ، او بالاربع ، نمى) اى نسب العرض ، فابن سهلان الساوى جعل اقسام العرض ثلاثة فقط هى « الكم والكيف والاضافة » وجعل بقية الاقسام داخلة فى الاضافة ، والشيخ شهاب السهروردى جعل اقسام العرض اربعة هى: «الكم والكيف والاضافة والحركة» وجعل الاضافة شاملة لبقية الاقسام .

« فصل فى الكم »

(الكم مابالذات قسمةقبل) هذا هوتعريف «الكم» فانه ماقبل القسمة بالذات، وقيد بالذات لاخراج مايقبل القسمة بالعرض ، كالجسم، فانه يقبل القسمة والتقطع، اما لابذاته ، ولكن بواسطة عروض الكم عليه .

بذى اتصال ههنا قد قصدا ما فيه حد متشارك بدا
ثانيهما يكون الاعداد فقط واول جسم وسطح ثم خط

ثم الكم على قسمين :

١ ـ الكم المتصل .

٢ ـ الكم المنفصل ، والكم المتصل على قسمين :

١ ـ اما قار الذات كاجزاء الجسم .

٢ ـ واما غير قار الذات كالزمان ، والكم المنفصل قسم واحد وهو «العدد».

اذا عرفت ذلك نقول : (فمنه) اى من الكم (ما) هو (متصل ، و) منه ماهو (منفصل) والكم المتصل هو الذى له حد مشترك ، يكون ذلك الحد المشترك بداية لجزء ونهاية لجزء ، فمثلا : «الجسم» فيه كم متصل ، لانه قابل للقسمة باجزاء وفى الجسم خط وهمى هو بداية قسم ونهاية قسم، بخلاف الكم المنفصل ، الذى له حد مشترك، فمثلا: الواحدوالاثنان والثلاثة ليس هناك قدر مشترك بين الواحد والاثنين، ولابين الاثنين والثلاثة .

والى تعريف الكم المتصل اشار بقوله : (بـ) الكم (ذى اتصال) اى صاحب الاتصال (ههنا) فى هذا المقام (قد قصدا : مافيه حد متشارك) بين اجزائه الوهمية (بدا) اى ظهر ، واستقامة البيت هكذا «قصد بالكم المتصل ، مافيه حد مشترك» .

(ثانيهما) اى ثانى قسمى الكم ، وهو الكم المنفصل (يكون الاعداد فقط) فالعدد كم منفصل ، وانما قال : «فقط» لانه ليس هناك كم منفصل آخر غير العدد .

(واول) اى الكم المتصل (جسم) تعليمى وهو الكمية السارية فى الجهات الثلاث للجسم الطبيعى ، واعلم ان الجسم الطبيعى عبارة عن الجسم الذى لاكم له، والجسم التعليمى عبارة عن الكم العارض للجسم فى الجهات الثلاث اى الطول

فذاك ذوالترصيف والثبات ثم الزمان المقتضى الذات
وليس كم قابل الضدية انواعه تؤخـذ تعليمية

والعرض والعمق وتجريد الجسم عن الكم انماهو فى العقل، اذ لاجسم فى الخارج الاوله كم (وسطح) وهو ماله طول وعرض فقط (ثم خط) وهو ماله طول فقط،اما «النقطة» فليست قابلة لاللطول ولاللعرض ولاللعمق ، وانما هى موجودة فى الوهم .

ثم انك قد عرفت ان «الكم المتصل» اما قار ، واما غير قار .

والى هذا اشار بقوله: (فذاك) اىالكم المنقسم الىالجسم التعليمى والسطح والخط (ذو الترصيف) اى الاتصال والانضمام ، فليس كما منفصلا (والثبات) اىقار الذات ، بمعنى ان اجزائه تجتمع فى الوجود (ثم) القسم الثانى من الكم المتصل، هو (الزمان) فانه متصل غير قار الذات (المقتضى الذات) فان اجزائه لاتجتمع فى الوجود ، بل كلما جاء جزء ذهب جزء، فلاثبات لاجزائه ، ولااجتماع للاجزاء فى الوجود .

ثم انه ليس كم ضدا لكم آخر ، لما نرى من عروض بعض اقسام الكم على البعض الاخر ، مثلا الخط عارض للسطح ، والثلاثة مقومة للاربعة ، ومن المعلوم ان الاضداد لايعرض بعضها على بعض ، ولايقوم بعضها بعضا .

والى هذا اشار بقوله : (وليس كم قابل الضدية) سواء فى الكم المتصل او الكم المنفصل .

ثم ان انواع الكم المتصل القـار ، اى الجسم التعليمى والسطح والخط ، انمـا تؤخذ فى العلوم مجردة عن المواد ، اذ لاخصوصية لمادة خاصة فى الاحكام المربوطة بهذه الاقسام الثلاثة ، مثلا اذا قلنا : « الجسم الذى طوله ذراع وعرضه ذراعان وعمقه ثلاثة اذرع يكون مجموعه ستة اذرع » انما يراد بذلك معرفة حاصل

واخصص به وجود ما يعده   كما التساوى خصه وضده

الكمية بعد ضرب بعض جوانبها في بعض، من غير فرق بين ان يكون ذلك الجسم حجراً او ماءاً او طحينا او غيرها ، ولـذا سميت بالتعليمية لأن التعلم والتعليم انما يرتبطان بهذه الثلاثة مجردة عن اية مادة .

والى هذا اشار بقوله: (انواعه) اىانواع الكم المتصل القار (تؤخذ تعليمية) ثم ان للكم احكام ذكر المصنف ثلاثة منها :

«الاول» : ان فى الكم يوجدشىء يعد ويفنى ذلك الكم ،مثلا فى « الجسم » يوجد «النصف» الذى يفنى الجسم،اذاعد مرتين، وهكذا «الثلث» الذى يفنىالجسم بعد عده، ثلاث مرات ، وهكذا ، وكذلك فى العدد «كالاربعة» مثلا يوجد «الواحد» الذى يعدها ويفنيها اربعمرات و «الاثنان» الذى يعد الاربعة ويفنيها مرتين، وهكذا.

والى هذا اشار بقوله : (واخصص به) اى بالكم (وجود مايعده)اى يفنيه ، بخلاف سائر المقولات ، فانه ليس كذلك .

«الثانى» : من احكام الكم، ان التساوى والزيادة والنقيصة منخواص الكم ، دون ماسواه من المقولات ، مثلا نقول : «هذه الاربعة رمانات تساوى فى العدد هذه الأربعة برتقالات . . وتزيد على هـذه الثلاثة تفاحات ، وتنقص عن هـذه الخمسة ليمونات » .

واليه اشار بقوله : (كما التساوى خصه) اى خاص بالكم (وضده) اى ضد التساوى ، وهو الزيادة، والنقصان. واستقامة البيت «كمايخص بالكم التساوىوضد التساوى» .

«الثالث» : ان النهاية واللانهاية من خواص الكم ، وانما يقال للجسم وغيره انه ذو نهاية او ليس ذا نهاية تبعا للكم .

كـذا نهايـة ولا نهـايـة
في الجسم فادروا يا اولى الدراية
الكيف ما قرمن الهيئات لم ينتسب ويقتسم بالذات

واليه اشار بقوله : (كذا نهاية ولانهاية فى الجسم) انما هما من صفات الكم اولا وبالذات ومن صفات الجسم ثانيا وبالعرض .

(فادروايا اولى الدراية) ولايخفى ان المراد « باللا نهاية » عدم الملكة ، لاالسلب المطلق ، اذ السلب المطلق يوجد فى غير الكم ايضا ،كما نقول: « ان الله سبحانه لانهاية له » ولذا قيده المصنف بقوله « فى الجسم » .

« فصل في الكيف »

الكيف هيئة قارة لاتقبل نسبة ولاقسمة بالذات، فخرج بقولنا: «قارة»الحركة والفعل والانفعال ، وبقولنا : « لاتقبل نسبة » المقولات النسبية وبقولنا: «ولاقسمة» الكم، وقولنا:«بالذات» لبيان انهربما قبل الكيف القسمة والنسبة ولكن تبعا للمحل، كما يقسم الجسم قسمين وتبعا لذلك يقسم لونه ، وهكذا .

والى هذا اشار بقوله:(الكيف) هو(ماقرمن الهيئات) بيان «ما» (لم ينتسب)و لم (يقتسم بالذات) ثم ان الكيف على اربعة اقسام :

١ ـ الكيف النفساني .

٢ ـ والكيف المختص بالكم .

٣ ـ والكيف الاستعدادى .

٤ ـ والكيف المحسوس .

وهو الى اربعة قد انقسم
ما اختص بالنفس وما اختص بكم
وما هو القوة واللاقوة وكيف محسوس بخمس قوة

(وهو) اى الكيف (الى اربعة) اقسام (قد انقسم) :

احدها:(مااختص بالنفس) ويقال لهالكيفيات النفسانية كالعلم والأرادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها .

(و) ثانيها: (ما اختص بكم) ويقال لهالكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناه العارضين للخط ، وكالاشكال الهندسية العارضة على السطح ، وكالزوجية والفردية العارضتين للعدد الذى هو كم منفصل .

(و) ثالثها: الكيفيات الاستعدادية التى تسمى بـ (ماهو القوة واللاقوة) وهذه عبارة عن استعداد الجسم لقبول اثر الفاعل ، او عدم استعداده لقبول الاثر فالقوة كالصلابة والمصحاحية ، واللا قوة كاللين والممراضية .

(و) رابعها: (كيف محسوس) الذى يدرك (بخمس قوة) اى بالقوى الخمس الموجودة فى الانسان وهى السامعة التى تدرك المسموعات ، والباصرة التى تدرك المبصرات ، والشامة التى تدرك الروائح ، والذائقة التى تدرك الطعوم ، واللامسة التى تدرك الملموسات .

ثم ان الكيف المحسوس يقسم الى: انفعالى وانفعال، فالاول خاص بالكيفيات الراسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل .

والثانى: خاص بالكيفيات غير الراسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ويسمى الاول ، انفعاليات لانفعال الحواس عنها دائما ، ويسمى الثانى انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل ، فنقصوا حرفا من الاول ، لافادة قصور فى الثانى ـ

من انفعالی والانفعـال کالملکات اعرفهما والحال
فالاول الراسخ لاالثانی اقتنص
بذینک الجسم وتین النفس خص

فان زیادة المبنی تدل علی زیادة المعنی .

والی هذا التقسیم اشار بقوله : (من انفعالی والانفعال) « من » بیان « کیف محسوس » .

(کالملکات اعرفهما) ای الانفعالی والانفعال(والحال)فکما ان الکیف النفسانی « حال » لما یزول و « ملکه » لما یستقر، کذلك الکیف المحسوس«انفعال»لمایزول بسرعة و « انفعال » لما یستقر ، فهما «کالحال والملکة » ، واستقامة البیت « اعرف الانفعالی والانفعال ،کالملکة والحال».

ثم بین ذلك بقوله : (فالاول) ای الانفعالی هو (الراسخ) الثابت ،کالملکةفی النفسانی (لاالثانی) ای الانفعال ، فهو مثل «الحال» فی النفسانی (اقتنص)ای اصطد هذا المطلب لینفعك (بذینك) ای بالانفعالی والانفعال (الجسم) خص (و) بـ(تین)ای الملکة والحال (النفس خص) فموضوع الاولین الجسم ، وموضوع الاخیرین النفس .

ثم لایخفی انغالب الملکات النفسانیةکانت فی ابتدائها حالا، ثم صارت ملکة بالتکررو الاستمرار ، وانما یسمی « ملکة » لملك النفس لها ویسمی «حالا» لانهحال فی النفس .

علم وان بدت له مراتب اذ بعضه جواهر بل واجب
فبعضه كيفيـة نفسيـه فههنا ابحاثه حريـه
من تلك ان فى جنسه اقوال كيف او اضافة او انفعال

« فصل فى العلم »

الذى هو من الكيفيات النفسية ، وفيه مبحثان :

الاول : فى ان العلم من اية مقولة هو .

الثانى : فى انه كيف يحصل العلم للانسان ، وكيف يتصور الانسان الاشياء الخارجية، لكن لايخفى ان كلامناهنا فى العلم الذى هو كيفية نفسانية، لامطلق العلم الشامل .

١ ـ للواجب .

٢ ـ وللجوهر .

٣ ـ ولكيف النفسانى .

والى هذا اشار المصنف بقوله: (علم) اى العلم (وان بدت لهمراتب) مختلفة (اذبعضه جواهر) كتعقل الجواهر الكلية، فانهجوهر ذهنى (بل) بعضه (واجب) كعلم البارى بذاته ، اذ علمه سبحانه عين ذاته،الا ان كل العلوم ليست جواهراو واجبات.

(فبعضه كيفية نفسية) وبهذه الملاحظة ذكرنا العلم فى بحث الكيف (فههنا) اى فى بحث الكيف (ابحاثه حريه) بالذكر، اى ان نذكر بعض ابحاث العلم فى المقام .

(من تلك) الابحاث الحرية بالذكر (ان فى جنسه) اى جنس العلم (اقوال) هل هو (كيف) نفسانى كما هو المشهور (اواضافة) بين العالم والمعلوم كمايقول الفخر الرازى (او انفعال) للنفس عن الخارج كما قاله جماعة، وقال بعض ان العلم من مقوله «الفعل»

فليدر بعد ما تشكك علم ان هنا نقشا بعقلنا رسم
ففينا الانفعال من مرسوم له اضافة الى المعلوم

لان النفس تخلق في الذهن صورة مشابهة للخارج، والمصنف اختار القول الاول، واستدل لذلك بان العلم كمال للنفس، والانفعال نقص في المنفعل، كما انالعلم ليس اضافة، اذ الاضافة تحتاج الىالطرفين، والعلم ليس كذلك، كما نرى منعلم النفس بذاتها مع انها شيء واحد، والعلم بالمعدومات مع انه ليس هناك شيء جتىيكون طرف الاضافة .

نعم في بعض العلوم تحصل الاضافة والنسبة ، كما ان فيالعلم يحصل انتقاش فيالنفس فيظن البعض انهدا الانتقاش وهذه الاضافة هماحقيقة العلممع انالانتقاش والاضافة خارجيان عن الحقيقة وانما هما من العوارض .

والى هذا اشار بقوله : (فليدر) فيتحقيق هذا المبحث (بعد ما تشكك علم) ايبعد مسلمية انالعلم يقالللمعاني الثلاثة ـ الجوهر، الواجب، الكيف ـ بالتشكيك لانه من قبيل المتواطي .

(ان هنا نقشا بعقلنا رسم) « ان » متعلق بـ « فليدر » فليس العلم امراً انتزاعيا لاحقيقة له ، اذ يحصل اثر واقعي في عقلنا عند العلم بشيء .

(ففينا الانفعال من مرسوم) ايبحصل من اثر العلمانفعال فينفسنا منالمعلوم بالذات ـ اي الصورة الحاصلة عند العقل ـ .

و (له) اي للمرسوم (اضافة الى المعلوم) فان تلك الصورة التي حصلت في ذهننا لهااضافة ونسبة اليالمعلوم الخارجي، فهنا ثلاثة اشياء: « صورة » و « انفعال النفس عنها » و « نسبة بين الصورة الذهنية والشيء الخارجي » والاول هو العلم ، وهو كيف، كما ان «اللون» كيف للجسم، والثاني والثالث من توابع العلم وعوارضه

فتخرج النسبة وانفعال عما له علماً وكيفاً قالوا

لاذاته .

واليه اشار بقوله: (فتخرج) تلك (النسبة)والاضافة بين الصورة وذىالصورة (و) يخرج الا (انفعال) النفسى عن تلك الصورة (عما) اى عن ذات تلك الصورة ، الذى (علما وكيفا قالوا) اى عما سموه باسم « العلم » وباسم « الكيف النفسانى » فلا يختلط عليك الامر .

« فصل في تقسيم العلم »

قد قسموا العلم الى ١ ـ الحصولى ٢ ـ والحضورى .

فالاول : هو الصورة الحاصلة من الشيء للنفس وينقسم الى «التصور»الذى ليس فيه حكم ، كتصورك : زيداً ، ونخلا ، وماءاً ، والى « التصديق » الذى فيه حكم كتصورك « زيد قائم » و « النخل طويل » و « الماء البارد » . . .

والثانى : هو حضور المعلوم لدى العالم ـ لاحضور صورته ـ ولذا قالوا: العلم الحضورى هو العلم الذى هو عين المعلوم الخارجى ، وذلك كعلم الانسان بنفسه ، قالوا : ومثل علم البارى تعالى بذاته .

اقول: قد تقدم الكلام حول جهلنا المطلق بخصوصيات البارى تعالى، وانما الذى نعلمه انه موجود عالم قادر حى الى آخر الصفات .

ثم ان بعضا زعم ان العلم الحضورى منحصر فى علم الشخص بذاته ، وهذا وهم ، بل ان العلم الحضورى اعم منه ومن علم الشخص بمعلولاته، فان علم العلة التامة بنفسها وبمعلولاتها من العلم الحضورى .

وهو حصولى كذا حضورى

فى الذات ما الحضور بالمحصور

بل ثابت فى العلم بالمعلول   كصور فى علمنا الحصولى

فاول صورة شيء حاصله   للشيءوالثانىحضورالشيءله

ثم ان المصنف اولا اجاب عن هذا التوهم ، ثم عرف كلا من الحضورى والحصولى ، فقال : (وهو) اى العلم (حصولى كذا حضورى)والعلم الحضورى ليس منحصراً فى علم الذات بنفسها ،كما قال :(فى الذاتما الحضور بالمحصور) اى العلم الحضورى ليس محصوراً فى علم الذات بنفسهاف « ما » نافية ، فاستقامة البيت ـ ليس الحضورى محصورا فى الذات ـ .

(بل) الحضورى (ثابت فى العلم بالمعلول) اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاته ، ثم مثل للعلم الحضورى بقوله : (كصور فى علمنا الحصولى)فان تلك الصور الحاضرة عند الذهن ، من قسم العلم الحضورى ، بالنسبة الى نفس الصور ،كما انكونها من قسم الحصولى ، باعتبار انها صور حاصلة من الاشياء الخارجية لدى العقل ـ وللقوم هناكلام حول علم الله سبحانه اضربنا عنه لما تقدم من ان الكلام حول ذاته ليس الاتخرصا ـ .

ثم اشار المصنف الى تعريف قسمي العلم بقوله : (فاول) اى الحصولى (صورةشيء حاصلة للشيء) المراد بالشيءالاولالاشياء ـكالماء والنخل وما اشبه ـ وبالشيء الثانى « النفس » اى حصول صورة الأشياء عند النفس .

(والثانى) اى الحضورى (حضور الشيء) نفسه (له) اى للعاقل ، كما عرفت من انهكحضور النفس للنفس ـ عندالعلم بها ـ وكحضور صور الاشياء عند النفس .

والعلم تفصيلي او اجمالي كذاك فعلي اوانفعالي
فعليه مـا سبب المعلوم والانفعالي من المرسوم
في العقل بعد ماالاعيان حصل في اول يحصل غبما عقل

« تقسيم آخر » (والعلم تفصيلي او اجمالي) اذا سئلت عن مسائل تعرف جوابها، رأيت اولا انك تعرف جواب هذه المسائل، وهذا يسمى بالعلم الأجمالي لعدم تمايز الا جوبة في ذهنك ، ثم اذا شرعت فى الجواب ، او فى استعراض الاجوبة فى ذهنك، كان هذا هو العلم التفصيلي، لاستحضار التفاصيل، ولايخفى ان العلم الاجمالي هنا ، غير العلم الاجمالي فى الاصول ، الذى هو عبارة عن ضم علم تفصيلي الى جهل تفصيلي ،كما لو علمت ان احد هذين الانائين نجس ولكنك لم تعلمه بشخصه .

« تقسيم آخر » العلم اما فعلي وهو مـا يسبب المعلوم فى الخارج ، كعلم المهندس بكيفية البناء الموجب للبناء فى الخارج، واما انفعالي وهو صورة الشيء الخارجي الحاصل فى العقل كصورة السماء وصورة الماء وهكذا .

والى هذا اشار بقوله : (كذاك) العلم (فعلي اوانفعالي) ويسمى الاول فعليا لانه سبب للمعلوم ، والثاني انفعالي لان الذهن يتأثربه .

ثم ان (فعليه) اىالعلم الفعلي (ما) هو(سبب المعلوم) كما عرفت (والانفعالي من) قسم (المرسوم) فان الصورة ترتسم فى الذهن (و) هذا العلم الانفعالي،يحصل (فىالعقل) اى الذهن (بعد ما فىالاعيان حصل) المعلوم، فانه اولا يوجد الانسانفى الخارج ، ثم يتصوره الذهن ، والمراد بالاعيان اعم من نفس الامر ، حتى يشمـل العلم بالمحالات وما اشبه، فانه لواريد بالاعيان خصوص الخارج، لميكن للمعلوم المستحيل وما اشبه ، حصول فى الخارج ،كما لايخفى .

هيئة كون الشيء في المكان　　　اين متى الهيئة في الزمان
هيئة ما يحيط بالشيء جده　　　بنقله لنقلـه مقيده

(و) العلم (فى اول) اى فى العملى (يحصل) فى الاعيان (غب ما عقل) اى بعد ما عقل فى الذهن ، فالمهندس اولا يتصورالخريطة ثم يبنى على طبقها، فالفعلى والا نفعالىمتعاكسان فىتقدم الصورة الذهنية علىالخارج فىالفعلى،وبالعكس فى الانفعالى .

« فصل فى الاعراض النسبية »

وهى السبعة الباقية ، ماعدا الكم والكيف ، فمن الاعراض النسبية « الاين » وهو هيئةكون الشيء فى المكان ومن الأعراض النسبية «متى» وهو هيئةكون الشيء في الزمان .

واليهما اشار بقوله : (هيئةكون الشيء فىالمكان) كهيئةكون زيد فىالمدرسة (اين) و (متى) هو (الهيئة) الحاصلة من كون الشيء (فى الزمان) فهيئةكون زيد فى يوم الجمعة يسمى بـ « متى » ومن الأعراض النسبية «الجدة» وهى هيئة حاصلة من احاطة شيء بشيء بحيث ينقل المحيط بانتقال المحاط،كالتعمم الذى هوهيئة احاطة العمامة بجزء من رأس زيد بحيث تنتقل هذهالهيئة بانتقال زيد .

واليه اشار بقوله : (هيئة ما يحيط بالشيء جدة) وتسمى « جدة » لأن الشيء واجد لهذه الهيئة ، سواءكانت محيطة بتمامهكالالتحاف او ببعضهكالتعمم والتنعل .

(بنقله) اى بنقل المحيط(لنقله)اى لنقل ذلك الشيء(مقيدة)اىتقيد الجدةبهذا التعريف ، اى انها هيئة تنقل بنقل المحاط ، ومن الا عراض النسبية « الـوضـع » ويقال لامرين :

الوضع هيئة لشيء حاصلا   من نسبة الاجزاء بعضها الي
بعض ومن نسبتها لخارج   للكون بالحس مشاراً قد يجيء
الفعل تأثيراً بدا تدرجا   تاثر كذاك الانفعال جا

الاول: هيئة تحصل للشيء من نسبة بعض اجزائه الى بعض ومن نسبة اجزائه الى الخارج، مثلا الاستقامة والانتكاس عبارة عن نسبة الرأس الى الرجل نسبة خاصة، ثم فى الاستقامة للرأس نسبة الى فوق ، وفى الانتكاس للرجل نسبة الى فوق .

والى هذا اشار بقوله : (الوضع هيئة لشيء حاصلا) من نسبتين :

١ ـ (من نسبة الأجزاء بعضها الى بعض) فنسبة الرأس الى الرجل فى القيام غير نسبة الرأس الى الرجل فى الجلوس مثلا .

٢ ـ (ومن نسبتها) اى الأجزاء (لخارج) ففى القيام والانتكاس نسبة الا جزاء بعضها الى بعض واحدة ، ولكن نسبة الاجزاء الى الخارج مختلفة كما عرفت .

«الثانى» : كون الشيء مشارا اليه بحس، يسمى بالوضع ايضا، فيقال« النقطة ذات وضع » لانها قابلة للاشارة الحسية، بينما لايقال: « الوحدة ذات وضع » لانها ليست قابلة للاشارة الحسية .

والى هذا القسم اشار بقوله: (لا كون) اى لكون الشيء (بالحس مشاراً) اليه، اى مشار اليه بالحس (قد يجى) الوضع ، فيطلق الوضع على هذا المعنى ، ومن الاعراض النسبية «الفعل» و«الانفعال» فالفعل هو التأثير الذى يجى متدرجاً ، كتسخين المسخن مادام يسخن، والانفعال هو التأثر الذى يأتى متدرجاً كتسخن المتسخن تدريجاً بالمسخن ، مثلا تسخين النار للماء فعل ، وتسخن الماء بالنار انفعال .

واليه اشار بقوله :(الفعل تاثير بدا) اى ظهر (تدرجا) اى الفعل ظهر تاثيراً تدريجياً (تاثر كذاك) اى التاثر التدريجى (الانفعال جا) وحيث قيدناهما بالتدرج لايسمى

ان المضاف نسبة تكرر منه الحقيقى وما يشتهر
وفي المضاف الانعكاس قدلزم تكافؤ فعلا وقوة قد حتم

الابداع فعلاوانفعالا،فخلق البارى سبحانه للمكنات لايسمى فعلا، وتكون الممكنات بامر البارى لايسمى انفعالا، ومن الاعراض النسبية« الاضافة » وهى النسبة المتكررة بين شيء وشيء كالابوة والبنوة والأخوة ، والفوقية والتحتية ، وهكذا مما لايصدق العنوان الابملاحظة الاخر ،ويصدق عنوان متشابه او مختلف الاخر بالنسبة الى الاول .

ثم الاضافة على اربعة اقسام :

١ ـ المضاف الحقيقى ، وهى نفس الأضافة والنسبة .

٢ ـ المضاف المشهورى وهو طرفا الأضافة .

٣ ـ المضاف المختلف الأطراف ،كالابوة والبنوة .

٤ ـ المضاف المتشابه الاطراف كالاخوة ، فان نسبة زيد الى عمرو بالأخوة، ونسبة عمرو الى زيد بالأخوة ايضا .

والى المضاف واقسامه اشار المصنف بقوله: (ان المضاف نسبة تكرر) بين الشيئين (منه) اى من المضاف مايسمى بـ (الحقيقى) وهو ذات الأضافة (و) منه (ما يشتهر) اى مايسمى بالمضاف المشهورى ، وهو ما تعرضه الأضافة .

(وفي المضاف الانعكاس) في النسبة (قدلزم) فالأب اب للابن والابن ابن للاب، و (تكافؤ) اى تماثل بين المضافين (فعلا وقوة) اى من حيث القوة والفعل (قدحتم) فاذاكان احدالمضافين بالفعل كان المضاف الاخر بالفعل، واذاكان احدالمضافين بالقوة كان المضاف الاخر بالقوة ، مثلا : « زيد اب عمرو » كلاهما بالفعل ، لانه ولد له المولود ، لكن « خالد اب بكر » وكلاهما بالقوة ، لانه لم يولد له بعد مولـود ،

اختلف المضاف او تشاكلا ويعرض الجميع حتى الاولا

ولايكمن ان يكون احد المضافين بالفعل والمضاف الآخر بالقوة كما لايخفى .

(اختلف المضاف)كالابوةوالبنوة، والعلية والمعلولية (او تشاكلا)كالاخوة ، والقرب ، فان حسناً اخ حسين وبالعكس ، وعلى قريب محمد وبالعكس (و) من احكام المضاف انـه (يعرض الجميع) اى جميع الاشياء ، فـلا شيء خاليـاً عن اضافات ، ولااقل من العلية والمعلولية والمخالفة والمماثلة والمقابلة (حتىالاولا) تعالى اى ان الاضافة تعرض فيالذهن على البارىسبحانه،فانهخالق ورازق وماشبه، ومن المعلومانالخلقاضافة بينالخالق والمخلوقوهكذا الرازقية وسائرالصفاتالتى هى منهذا القبيل فتدبر .

« المقصد الثالث فى الالهيات »

حيث انتهى الكلام حول الامور المربوطة بالوجود المطلق عطف المصنف عنان الكلام الى المباحث المربوطة بالوجود الخاص اىالمبدء تعالى، وهنافصول:

« الفصل الاول فى اثباته سبحانه »

وقبل الشروع فى البحث نقول ان ذات الله سبحانه مجهوله الكنه ، وانما القدرالمعلول وجود ذاتمتصفة بجميع الصفات الكمالية منزهة عن جميع النقائص والمعائب وقد تعرض علم الكلام وعلم الشريعة الى تفاصيل ذلك ، اما الفلاسفةفغير الاسلاميينمنهم لاكلامحولهملوضوح انحرافهم والاسلاميون منهمعلىقسمين بعضهم

ماذاتـه بذاتـه لـذاتـه موجود الحق العلى صفاته

لم يتبعوا الفلاسفة فى ميولهم الزائفة وهؤلاء لايحتاج الشخص الى تأويل فى كلامهم وانما كلامهم كله مطابق للعقل والشرع كالمفيد والطوسى والحلى واضرابهم قدس الله اسرارهم وبعضهم تكلموا بما لايمكن ان يجتمع مع الشريعة وهولاء بعد معرفتنا بانهم من العلماء الكبار والاتقياء الاخيار لابد وان نحمل كلامهم على مايطابق الشرع كيف وجماعة منهم من مبلغى الاسلام وحملة الاحكام وناشرى شريعة سيدالمرسلين ومروجى اخبار اهل البيت الطاهرين، ومن العجيب ان كل مسئلة انحرفت عن منهاج الشرع فى صدد المبدء والمعاد وماالیهما لایجد الانسان لها سناداً من الادلة الصحيحة، وانما استندت الى ملفقات سميت احيانا بالبرهان او ماشبه كالمغالطات التى اسندت اليها مباحث العقول العشرة وماشبه، فمن الضرورى على قرار الفلسفة فى باب المبدء والمعاد ، ان يتدارسوا مباحث المبدء والمعاد فى القرآن الحكيم والسنة المطهرة اولا ، ثم يشفعوا ذلك بما ذكره علماء الكلام من مستقيمى الفطرة، ثانيا، ثم يواظبوا على طرق الاستدلال حتى لايختلط عليهم البرهان بالمغالطة ولايحسنوا الظن بما يرون من بريق الفلسفة فى كيفية الاستدلال عند المعاطب والمزال ، ثالثا ،كل ذلك بعد ان يستعينوا بالله العظيم فى ان يعصم اذهانهم عن الخطأ والزيغ والزيف ، فان العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء .

اذا عرفت هذا نقول :

(ماذاته) اى ان الشىء الذى يكون «ذاته» وشخصه (بذاته) اى مع قطع النظر عن امر ينظم اليه (لذاته) اى مع قطع النظر عن امر خارج عنه (موجود) وثابت فى الخارج ، فهو (الحق) تعالى ، اذ لايحتاج وجوده الى ان ينضم اليه شىء آخر حتى يكون موجوداً ، كالمهية الامكانية التى تحتاج الى ضم الوجود اليها لتكون

اذا الوجود كان واجبا فهو ومع الامكان قد استلزمه

موجوداً ، كما لايحتاج وجوده الى علة خارجة عنه ، كالمهية الممكنة التي لاتوجد الابامر واجب خارج عنها فالله سبحانه « لايحتاج الى قيد في ذاته » و «لاالى علة خارجة» بل وجوده «بذاته» و «لذاته» .

(العلي) اي الرفيع (صفاته) وقوله : « العلي صفاته » بالاضافة ، فصفاته ، بالكسر ، نحو : «الحسن وجهه» وقد اتى بهذه الجملة لاتمام البيت .

ثم ان الكلام في قوله :«بذاته لذاته» طويل اكتفينا منه بهذا القدر لكفاية في توضيح النظم ، ثم انهم استدلوا على وجود الله تعالى بعدة طرق ذكر المصنف اثنين منها، وانكان الاهم من الجميع دلالة الاثر على المؤثر كما الفت اليها في القرآن الحكيم والسنة المطهرة وهذه الطريقة تفيد الاذعان المحرك للانسان المشبوب بالعاطفة ، ولذا كان من اللازم ان يتفكر الانسان في الكون والايات الكونية دائم الاوقات ليستوى اذعانه، ولذا قال سبحانه: «ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب، الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السماوات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا، سبحانك فقنا عذاب النار» ، وانكان سائر الطرق تفيد العلم وتنفع في الزام الخصم ايضاً .

ثم ان الطريق الاول المذكور في كلام المصنف حاصله ان الوجود اما واجب او ممكن فانكان واجبا ثبت المطلوب ، وانكان ممكنا احتاج الى الواجب ايضا ، فيثبت المطلوب ، وهو وجود واجب في الكون هو مصدر الكون والحياة ، قال : (اذا الوجود كان واجبا، فهو) المطلوب (ومع الامكان) اي مع كون الوجود ممكناً، فهو محتاج الى الواجب ، اذ الممكن (قد استلزمه) لان نسبة الممكن الى الوجود والعدم سواء فيحتاج الى مايخرجه من العدم الى الوجود، وليس ذلك الاالواجب،

وقس عليه كلما ليس امتنع بلا تجسم على الكون وقع
ثم ارجعن ووحدنها جمعا فى الذات فالتكثير فيماانتزعا

وقوله : «اذا» شرطية ، جوابه «فهو»

ثم ان هذا البرهان له طرق فى كتب الكلام لم نتعرض لها لوضوحها لدى المطلع على تلك الكتب التى لابد من قرائتها قبل قرائة الفلسفة .

ثم ان سائر الصفات ايضا يستدل على وجوبها بنفس هذاالدليل فيقال :«العلم» انكان واجبا فهو ، والا كان ممكناً ، والممكن يحتاج الى الواجب ، اذكل مابالغير لابد وان ينتهى الى مابالذات، وهكذا سائر الصفات الكمالية، وبهذا يثبت وجوب سائر صفاته سبحانه .

واليه اشار بقوله : (وقس عليه) اى على الوجود (كلما) «ما» موصولة ، مصداقه «الصفات» اى كل صفة (ليس امتنع) اى لم يكن ممتنعاً ، اذ الممتنع من الصفات لاوجود لها اطلاقاً ، فلايمكن يقال انها اما واجبة او ممكنة (بـلا) لزوم (تجسم) ونعب (على الكون) اى الوجود (وقع) الدليل ، اى ان اثبات وجوب الصفات لايحتاج الى اثبات وجوب الوجود ، لان الدليل الجارى لاثبات «وجوب الوجود» جاء لاثبات « وجوب الصفات » ، وحيث ان هذا الكلام يستشم منه تعدد الواجب دفع المصنف ذلك بقوله : (ثم ارجعن) تلك الصفات الواجبة (ووحدنها جمعا) اى جميعا (فى الذات) والمصداق (فالتكثير فيما) اى فى المفاهيم التى (انتزعا) عن الذات الواحدة ، فالله تعالى واحد بذاته من جميع الجهات ، وانما ينتزع منه الصفات باعتبارات مختلفة فهو حى لانه يدرك ، وهو عالم لانه يعلم الاشياء ، وقادر لانه يقدر على كلشىء وهكذا ، وان شئت المثال ـ ولامناقشة فى الامثال ـ تصور «زيداً» فانه واحد شخصا مع انه ينتزع منه «ابن خالد» و «ابو عمرو» و «اخو بكر»

ثم الطبيعى طريق الحركة ياخذ للحق سبيلا سلكه
من فى حدوث العالم قد انتهج فانه عن منهج الصدق خرج

باعتبار ان له ولداً اسمه خالد وابا اسمه عمرو واخاً اسمه بكر ، وهذه الانتزاعات لاتضر وحدته، منتهى الأمر ان هذه الامور فى «زيد» كلها ممكنات، وفى «الله» سبحانه كلها واجب ، وحيث انتهى المصنف من الطريق الاول الذى يأخذه الالهيون طريقاً لاثبات « الله » سبحانه بين الطريق الثانى وحاصله « ان العالم فى الحركة » و « كل متحرك لابد له من محرك ليس هو بمتحرك» اما الصغرى فواضحة بالعيان والحس، واما الكبرى فلان الحركة توجب التغير والمتغير ليس بأله .

والى هذا الدليل اشار المصنف بقوله : (ثم) الحكيم (الطبيعى) والمراد به الناظر فى الاجسام الطبيعية وبين احكامها (طريق الحركة) الاضافة البيانية ، اى الطريق التى هى الحركة (يـأخذ للحق) تعالى ، اى لاثبات وجود المبدء الاول (سبيلا سلكه) ولايخفى انالاستدلال بالحركة علىوجوده سبحانه بطرق ذكر بعضها المصنف وانما اضربنا عنها لخروجها عن اسلوب الشرح .

وهنا طريق ثالث لاثبات واجب الوجود ذكرها المتكلمون ولم يرضها المصنف، وهى الاستدلال على ذلك بحدوث العالم هكذا : «العالم متغير وكل متغير حادث» « فالعالم حادث » ثم نقول : « العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع قديم » «فالعالم لابدله من صانع قديم» واشكل المصنف على هذه الطريقة بان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان فقط ، لاالحدوث والا الامكان مع الحدوث ولا الامكان بشرط الحدوث ، وربما وضحوا الاشكال بانه لوكانت علة الحاجة الحدوث لزم استغناء الممكن بعد الحدوث عن العلة وذلك باطل قطعاً ، فليس علة الحاجة الحدوث .

والى هذا الاشكال اشار بقوله: (من فى) طريق (حدوث العالم) لاثبات الصانع

صرف الوجود كثرة لم تعرضا لانه اما التوحد اقتضى

(قد انتهج) وسلك من المتكلمين (فانه عن منهج الصدق) والصواب (خرج) لكن لايخفى ان الاشكال لاوجه له، اذ ليس الكلام في علة الحاجة، حتى يقال انها «الامكان» او «الحدوث» وانما الكلام في ان الحادث لابد له من صانع قديم، والافمن اخرجه من العدم الى الوجود ؟ بالاضافة الى ان الحدوث علة وانكان هناك علة آخرى هى الامكان ايضا حتى انه لو فرض حادث غير ممكن احتاج الى العلة، فان المعدوم لايوجد الا بعلة .

« فصل في اثبات وحدته تعالى »

وقد ذكر المصنف له طريقين :

الاول : ان الوجود المحض الخالي عن شوائب الامكان، امايقتضي الوحدة او يقتضي الكثرة او ليس فيه اقتضاء وانما تعرضه الوحدة والكثرة لامر خارجى ، وحيث ان الشق الثاني موجب للخلف والشق الثالث موجب لانقلاب الواجب ممكنا يثبت الشق الاول ، بيان ذلك ان الوجود ان اقتضى الوحدة ثبت المطلوب ، وان اقتضى الكثرة يجب ان لايوجد اصلا، اذ لو اقتضى الوجود الكثرة لم يوجد واحد، واذا لم يوجد واحد لم يوجد كثير لان الكثير مبدئه الواحد، فاذا قلنا بانه كثير بذاته لزم عدم وجوده اصلا وهذا خلف باطل ، وان لم يكن الوجود ذا اقتضاء اصلا لزم ان يكون كل من الوحدة والكثرة عارضة عليه لامر خارج ، وهذا يوجب ان يكون واجب الوجود محتاجاً ، والمحتاج ليس بواجب بل ممكن اذاً ثبت المطلوب .

والى هذا اشار بقوله : (صرف الوجود) مفعول مقدم لقوله: «تعرضاً» (كثرة

فهو والا واحد ما حصلا او كان فى وحدته معللا
تركب ايضا عراه ان يعد مما به امتاز وما به اتحد

لم تعرضا) اى لاتعرض الكثرة لصرف الوجود (لانه) اى الوجود (اما التوحد اقتضى) اى يقتضى التوحد والوحدة .

(فهو) المطلوب (والا) يقتضى الوحدة ، فاما ان يقتضى الكثرة اولا يقتضى لاالوحدة ولا الكثرة فعلى الاول : (واحد ماحصلا) اى يلزم ان لايحصل واحد من افراد الوجود فكيف بالكثير ، اما عرفت ، وعلى الثانى : يلزم احتياج الواجب .

واليه اشار بقوله : (او كان) صرف الوجود الذى هو الواجب تعالى (فى وحدته معللا) بالغير والمحتاج الى الغير ليس بواجب .

الطريق الثانى: انه لوكان الواجب اكثر من واحد لزم تركب كل واحد منهما من قدر مشترك وقدر مختص به، اذ لولا القدر المشترك لم يكونا واجبين ، ولولا القدر المختص لم يكن هناك اثنينية ، اذ الاثنينية لاتحقق الا بالمايز ، واذا تركب الواجب بطل ، اذ المركب يحتاج الى المركب والمحتاج ليس بواجب .

والى هذا اشار بقوله : (تركب ايضا عراه) اى عرض على الواجب (ان يعد) اى انكان الواجب متعدداً لزوم عروض التركب عليه ، لانه يتركب حينئذ (مما به امتاز ومابه اتحد) اى من القدر المشترك ومن القدر المختص بكل واحد منهما ، والمركب كما عرفت ليس بواجب .

« فصل فى جواب اشكال عز الدين ابن كمونه على الدليل الثانى للتوحيد »

فقد اشكل ابن كمونه على هذا الدليل بانه لايلزم من وجود واجبين انيكون

هويتان بتمام . الذات قد   خالفتا لابن الكمونة استند

هناك قدر اشتراك وقدر امتياز ، حتى يلزم التركب ، بل يصح ان يقال انالواجبين مختلفان بتمام الذات ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهماقولاعرضياً،فلاجهة مشتركة وجهة مختصة في كل منهما .

ان قلت:فيكون وجوب الوجود حينئذ عرضيا فليس احدهما واجب الوجود لذاته .

قلت: المراد بعرضية وجوب الوجود، انه ليس دخيلا فيالذات، بلمنتزعاً عن مقام الذات كشيئية الشيء .

اقول : لايخفى اولا: انه على فرض تمامية هذا الاشكال لايبطل الاهذا الدليل ـاعني الاستدلال على وحدة واجب الوجود، بالتركيب، الذى جعله المصنف ثاني ادلته .

وثانيا : ان هذا الاشكال في كمال الوهن حتى لايستحق ذكراًفي كتب العلم، بل ان هذا الاشكال يرجع في الحقيقة الى عدم فهم الدليل ، وتوضيح الجواب ان: المفهوم الواحد لابدوان ينتزع عنالاثنين واكثر،والالم يصح انيحمل هذاالمفهوم عليهما ، مثلا لايصح ان يحمل «الحيوان » على « الانسان والفرس » ولا ان يحمل « الانسان » على « زيد وبكر » الابعد ان يشتركاً في هذه الجهة الجامعة ، واذاكان هناك جهة جامعة لابدوان يكون هناك جهة فارقه، والالم تتحقق الاثنينيه، وليس لابن كمونه ان الجهة المشتركة عرضية لاذاتية ، لانه واضح البطلان ، فان وحدة السنخ في واجب الوجود تجعل جهة ذاتية مشتركة بينهما .

والى هذا الاشكال والجواب اشار : المصنف بقوله: الواجبان هما (هويتان بتمام الذات قد خالفتا) فليس هناك جهة اشتراك وجهة امتياز (لابن الكمونه استند)

وادفع بان طبيعة ما انتزعت   مما تخالفت بما تخالفت
بل ان سئلت الحق غير واحد   ليس معنونا لمعنى فارد

هذا الاشكال (وادفع) الشبهة بانه انكانت هويتان متخالفتان بتمام الذات فكيف تنتزع عنهما طبيعة واحدة ـ اى الطبيعة التى يطلق عليها واجب الوجود، فان هذه هي طبيعة خاصة ، كما لايخفى ـ (بان طبيعة) واحدة (ما انتزعت) اى لاتنتزع (مما) اى من اشياء (تخالفت) بالذات (بما) هى (تخالفت) فلا تنتزع الطبيعة الواحدة من الاشياء المتخالفة كمال المخالفة، بل انما تنتزع من الاشياء التى لها جهة موافقة وجهة مخالفة، وهذا يستلزم التركيب ، كما ذكرنا .

ثم ان المصنف ترقى عن الكلام الاول فى جواب ابن كمونه الى كلام آخر فالكلام الاول هو «انه لابد من جهة الاشتراك بين الاشياء المتعددة» والكلام الثانى هو « ان العنوان الواحد المنتزع من الاشياء المتعددة لابدوان يكون ذلك العنوان نفس جهة الاشتراك » .

واليه اشار بقوله: (بل ان سئلت الحق) عنا فنقول: (غير) شىء (واحد ليس معنونا لمعنى فارد) اى لابد وان يكون العنوان الواحد منتزعا عن شىء واحد، فاذا اطلق «الانسان» على «زيدوبكر» لابدوان يكون كلاهما انساناً، واذا اطلق «الواجب» على « اثنين » فرضا ، لابد وان يكون لكليهما حقيقة واحدة ، اذ ان هذا العنوان .

١ ـ اما ان ينتزع عن المتعدد بما هو متعدد .

٢ ـ او عن الواحد بما هو واحد .

٣ ـ او عن المتعدد باعتبار جهة الوحدة وجهة الاشتراك معاً، مثلا قد ينتزع « الحيوان » عن « حيوانية الفرس والحمار » ، وقد ينتزع عن « حيوانية وصهيل ونهيق الفرس والحمار » ، والاول والثالث مستحيل فيبقى الثانى اذ المتعدد بما هو

اذ الخصوصية اما تعتبر في اخذه فلم يكن منه الاخر
او الخصوصية ليست تشترط
فالواحد المشترك المحكى فقط

متعدد لاوحدة له حتى ينتزع منه المفهوم الواحد ، والمتعدد باعتبار الجهتين ليس محلا لانتزاع الواحد، اذ اى ربط بين «حيوانية الفرس والحمار» وبين « الصهيل والنهيق .

وحيث كان الاحتمال ثلاثة فقط كما ذكرنا في ارقام (١) (٢) (٣) وابطل المصنف الاول، اشار الى بطلان الثالث بقوله:(اذ الخصوصيه) كخصوصية الصهيل والنهيق (اما تعتبر في اخذه) اى اخذ المعنى الفارد «كالحيوانية في المثال»(فلم يكن منه) اى من ذلك المعنى الفارد، الافراد (الاخر) فانك اذا انتزعت الحيوانية من «الصهيل» مثلا لم يكن يصح اطلاق « حيوان » على « الحمار » اذ ليس الحمار حيواناً له صهيل .

(او الخصوصية) المخصوصة «كالصهيل » (ليست تشترط) في « الحيوانية » فليس صدق «حيوان» على «الفرس» مشروطاً باخذ الصهيل فيه (فالواحد المشترك) يعني القدر المشترك بين المصاديق، هو(المحكى) عنه ، كالحيوانية في المثال(فقط) فالخصوصيات ملغاة في العنوان المشترك .

« فصل في برهان آخر على التوحيد »

وهو « ان واجب الوجود لامهية ولامادة ولاموضوع له » « وكل متعدد لابد له من احدى هذه الثلاثة » « فلا تعدد في واجب الوجود » .

وحيث لاموضوع او مهية ولاهيولى كيف الاثنينية

اماالمقدمة الاولى فلان المهية والموضوع والمادة توجب الاحتياج والواجب لاحاجة له .

واماالمقدمة الثانية فلان الكثرة انكانت نوعية فبالمهيات وانكانت عددية فانكانت في الجواهر فبالمادة ولواحقها وانكانت في الاعراض فبالموضوعات

والى هذا اشار بقوله:(وحيث لاموضوع)للبارى (اومهية ولاهيولى)اى المادة (كيف) تتحقق (الاثنينية) .

« فصل في توحيد اله العالم »

والفرق بين هذا الفصل والفصل السابق ان في الفصل برهن على وحدة واجب الوجود ، وفي الفصل يبرهن على وحدة خالق الكون ، ومن المعلوم انه لو ثبت وحدة واجب الوجود يبقى مجال ان يقال ، قبلنا وحدة الواجب ولكن باى دليل خالق الكون واحد لامكان ان يكون مخلوقا لمتعدد مربوط بالواجب ، اذ الخالقية صفة زائدة على ذات الواجب فتأمل .

ثم ان المصنف استدل على وحدة الخالق: بان العالم معلول واحد، فلايمكن ان يكون له الاعلة واحدة ، اما ان العالم معلول واحد فالمقدمتين :

الاولى : انه لاعالم غير هذا العالم بل هو مستحيل، اذ العالم كرة، ولايمكن وجود كرتين للزوم الخلاء بينهما وهو محال .

الثانية : ان هذا العالم كانسان واحد له نفس وعقل كلى بديره ، فكما ان هذا الانسان الصغير معلول ، واحد كذلك العالم الذى هو انسان كبير ، اذا تحقق وحدة العالم، واما انه لايمكن الاان يكون معلولا لواحد، فلما تقدم من انه لايصدر الواحد

فى الحس عالمين يبطل الخلا تخالفا بالنوع او تماثلا

الا من واحد.

اقول: وانت خبير بما يرد على هذا البرهان من الاشكالات، لفساد المقدمتين اولا ، وعدم التلازم بين الاله وبين الخلق حتى اذا لم يكن خلق دل ذلك على عدم خالق ثانيا ، ونحن فى غنى عن هذا البرهان فى باب التوحيد فلايضر بطلانه بباب التوحيد للاكتفاء بسائر الأدلة التى ذكرت بعضها هنا وبعضها الاخر فى سائر كتب الفلسفية والكلامية وغيرهما وفى «كفاية الموحدين» و «حق اليقين» و «البحار» ادلة اخرى شرعية وعقلية كل واحدة منها كافية فى اثبات المطلب .

وكيف كان فلنرجع الى شرح النظم : (فى الحس عالمين يبطل الخلا) اى وجود عالمين حسيين يبطله استحالة الخلا، واستقامة البيت «يبطل الخلاء وعالمين حسيين» فقوله: «فى الحس» متعلق بـ«عالمين» و «يبطله» من باب الأفعال، و «الخلا» فاعل يبطل ، و «عالمين» مفعوله ، والتقييد بـ«فى الحس» لان العوالم العقلية كثيرة ـ بزعمهم ـ قال فى الشرح لانا لو فرضنا عالماً آخر جسمانيا فى عرض هذا العالم لكان شكله الطبيعى هو الكرة ، والكرتان اذا لم تكن احداهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء فيما بينهما لان تماس الكرتين بالنقطة .

ثم لايخفى انه، لم يقم دليل على لزوم كروية شكل العالم، ولاعلى استحالة الخلاء ـ وماذكر لهما من الأدلة اشبه بالسفسطة كما لايخفى على من راجع مااقاموه من الادلة ـ وقد جاء العلم الحديث مؤيداً الايات والاخبار الدالة على تعدد العوالم ـ مما كان القدماء يؤولونها ـ كما اثبت العلم الحديث امكان الخلاء ، وتفصيل الكلام حول هذه الامور موكول الى مظانه .

ثم ان ماذكر من عدم وجود عالمين حسيين مطلق سواء (تخالفا بالنوع او

ان السماء كله احياء والشمس قلب غيرهاالاعضاء
والعنصرى ثقيلا او خفيفا بجنب الافلاك بدا طفيفا
بل جعل القوم اولوا الفطانة عناصرا كحجر المثانة

تماثلا) اى سواء كان العالمان من قبيل الانسان والفرس ، بان يكون لكل عالم نوع خاص، او من قبيل زيد وعمرو بان كانا داخلين نوع واحد، واذا تحقق وحدة العالم نقول : ان هذا العالم كله حى واحد ـ كالانسان الواحد ـ .

فـ(ان السماء كله احياء) وقد استدلوا لحياة السماء كلها شمسها وقمرها ونجومها وافلاكها بادلة شرعية وعقلية ، كقوله سبحانه : « وان من شيء الا يسبح بحمده » وكخطاب الامام السجاد عليه السلام للقمر بقوله: «ايها الخلق المطيع» الى غير ذلك.

ولكن لايخفى انه لم يدل احد هذه الأدلة على الحياة بالمعنى الذى ارادوه، والا لم يكن وجه لجعل الارض ميتة لاحياة لها ، مع ان اطلاق « وان من شيء » شامل لها ايضا ، ثم على فرض حياة الجزئيات الموجودة لايثبت ذلك كون الكل له حياة كلية واحدة ، كحياة الانسان الواحد .

(والشمس قلب) لهذا الانسان الكبير (غيرها) كالنجوم وماشبه (الاعضاء) لهذا الانسان الكبير .

(و) ان قلت: كيف ترون ان الكون كله حى مع انا نشاهد ان الاجسام العنصرية ليست حية ؟

قلت: الجسم (العنصرى ثقيلا) كان كالارض (اوخفيفا) كالهواء (بجنب الافلاك) التى تقدمت انها حية (بدا) وظهر (طفيفا) لااهمية له فلايقدح عدم حياته فى مايقولون من ان الكون كله احياء .

(بل جعل القوم) الحكماء الاقدمون (اولوا الفطانة) والذكاء (عناصراً) الاربعة

فبالنظام الجملى العالم شخص من الحيوان لابل آدم
لكن لا رأس له ولاذنب كما له ليس تشه وغضب
فمع تعدد توارد العلل على المشخص الذى قدانفعل

الميته ، بالنسبة الى الانسان الكبير الذى هو الكون (كحجر المثانة) فى الانسان الصغير ، فانه كما اذا قيل الانسان حى ، لايدخل فى مفهوم الانسان حجر المثانة كذلك ، اذا قيل الكون حى لايدخل فيه العناصر لعدم اهميتها ومخالفتها بالنسبة الى الآنسان الكبير .

اذ عرفت هذه المقدمة المثبتة لكون الكون كله حى و كله شيء واحد وانه لاعالم غيره نأتى الى النتيجة وهى ان هذا المصنوع الواحد لابد وان يصدر عن صانع واحد ، للقاعدة الانفة وهى ان الواحد لايصدر الا من واحد .

(فبالنظام الجملى) اى بهذا النظام الموحد جملة (العالم شخص من الحيوان) ذى الحياة (لا) نه حيوان فى الادراك (بل آدم) لمكان العقول والنفوس المفارقة المدبرة لهذا الكون ـ على زعمهم الباطل ـ .

(لكن لارأس له ولاذنب) كالحيوانات المعروفة (كما له ليس) اى ليس له (تشه وغضب) كالانسان الذى له شهوة وغضب ، قالوا البرائة العقل الكلى المدبر لهذا العالم من الشهوة والغضب .

(فمع تعدد) اى تعدد اله العالم وخالقه يلزم (توارد العلل) المستقلة (على) المعلول (المشخص) اى الانسان الكبير الذى هو شخص واحد ـ كما عرفت ـ (الذى قد انفعل) وتأثر ، وقد تقدم انه خلاف القاعدة : ان الواحد لايصدر الاعن واحد .

« فصل في دفع شبهة الثنوية »

اعلم ان «الثنوية» قالوا بان في الكون خيرات وشررا فلابد وان يكون لهذين الصنفين الهان اله للخير ويسمونه «يزدان» واله للشر ويسمونه «اهرمن» واستدلوا لذلك بان اللازم المناسبة بين العلة والمعلول فاله الخير لايأتي منه الشر واله الشر لاياتي منه الخير ، والجواب عن هذا الأشكال من وجوه ثلاثة :

الاول : ان الشر قليل جداً فبالنسبة الى الخير كاللاشيء ووجوده لابد منه ، ولذا يأتي به الاله وهذا الجواب منقول عن ارسطوا وتوضيحه ان الأشياء المتصورة على خمسة اقسام :

١ ـ الخير المحض .

٢ ـ الخير الأكثر .

٣ ـ الخير الاقل .

٤ ـ الخير المساوى .

٥ ـ الشر المحض ، والاقسام الثلاثة الأخيرة ليست بموجودة وانما يوجد القسمان الاولان ، ولايمكن عدم وجود القسم الثاني ، اذ صرف النظر عن وجوده يوجب تفويت الخير الاكثر لشر اقل وهذا مالايصدر عن الحكيم ، مثلا قد يربح التاجر في الصفقة الف دينار ، وقد يربح ستمائة ويؤخذ منه اربعمائة ، وقد يربح اربعمائة ويؤخذ منه ستمائة وقد يربح خمسمائة ويؤخذ منه خمسمائة وقد يخسر الفاً فليس من الحكمة ان يتاجر في الاقسام الثلاثة الأخيرة ، كماليس من الحكمة ان يترك التجارة في القسم الثاني .

«الثاني» : انه لايوجد شر في العالم اطلاقا ، وانما الشر عدم محض ، ونفى مطلق ، فلايوجد حتى يحتاج الى الاله والخالق ، وهذا الجواب منقول عن افلاطون

ثم الوجود اعلم بلا التباس　　　خيراً هو النفسى والقياسى

قالوا كل شر اذا فتشته تراه عدما ، مثلا لدغ العقرب الذى يعد شراً اذا حسبناه نراه انه عبارة عن :

١ ـ وجود السم فى حمة العقرب .

٢ ـ وحدة الحمة بحيث تصلح للغرز .

٣ ـ وحياة العقرب التى بها تلدغ .

٤ ـ وقابلية جسم الانسان للتأثر بالحمة ، وهذه كلها وجودات وفيها الخير ، لان كل واحد منها كمال اما للعقرب او للانسان .

٥ ـ ويبقى تأثر الانسان باللدغ وهذا عدم لانه تفرق اتصال الجسم ، فالشر جاء عدماً محضاً ، وان كان فى بادىء النظر وجوداً .

الثالث : انا لانسلم الاوجود ماشره اقل كما تقدم ، لكن نقول: ان دليلكم ان الواحد لايصدر الا من الواحد، تام بالنسبة الى العلل الطبيعية فى الجملة، امابالنسبة الى ذى الارادة كالله سبحانه فلايلزم السنخية بين العلة والمعلول ، بل ثبت بالبرهان استحالة السنخية بين اله الكون والكون «ليس كمثله شىء» .

اذا عرفت ذلك نرجع الى شرح المتن: (ثم الوجود اعلم) ايها الطالب للحقيقة (بلا التباس) وبلا اشتباه عليك (خيرا) مفعول ثان لـ«اعلم» (هو) اى الخير بلحاظين (النفسى) فالوجود خير فى نفسه .

(والقياسى) اى الوجود خير بالنسبة الى غيره ، مثلا الوردة خير فى نفسها ، لما لها من الجمال والعطر وماشبه وخير بالنسبة الى الانسان لمايستفيد منها فى نظره وانفه وصحته وهكذا .

نعم قد يدخل الشر فى الوجود بالقياس الى غيره، كما اذا سببت الوردة اذى

والخير كالشر احتمالا حويا المحض والكثير والمساويا
فالمحض كالعقول والذى كثر خيراته مثل المعاليل الاخر
اذ الكثير الخير مع شر اقل فى تركه شر كثير قد حصل

لمن شربها او زكام من شمها ، وهذا الشر قليل لابد منه للاستفادة من الخير الكثير الذى يتضمنه .

(والخير، كالشر، احتمالا حويا) اى حوا كل من الخير والشر، ثلاث احتمالات: (المحض والكثير والمساويا) كما عرفت فى اول الفصل .

ثم ان الشر المساوى والخير المساوى لماكانا فى شىء واحد دائماكانت الاحتمالات العقلية خمسة ، لاستة ، كما عرفت .

ثم ان هذه الاقسام الخمسة، تارة تلحظ بالنظر الى نفس الشىء، وتارة تلحظ بالقياس الى غيره ، فالاقسام اكثر حاصلة من ضرب الخمسة النفسية ، فى الخمسة الاضافية ، فلا تغفل .

(فا) لخير ا (لمحض كالعقول) المجردة - على زعمهم -(والذى كثر خيراتة) خيره على شره .

(مثل المعاليل الاخر) اى سائر الكائنات التى فيها نقائص واضرار قليلة ، اما ايجاد الخير المحض فلااشكال فيه .

واما ايجاد ما خيره اكثر، فلان فى تركه شر اكثر كما قال: (اذ الكثير الخير مع شر اقل) فيه من خيره (فى تركه) اى ترك ايجاده (شر كثير قدحصل) واذاقالوا ترك الخير الكثير لاجل شر قليل ، شر كثير .

واما الاقسام الثلاثة الاخر الشر المحض ، والمتساوى ، وما شره اكثر ، فلا

ترجيح مرجوح وما تماثلا　　　شرا كثيرا مع مساو ابطلا
والشر اعدام فكم قد ضل من　　　يقول باليزدان ثم الاهرمن
وان عليك اغتاص تاثير العدم　　　مزسلبقرنمنك عنسلبانعم

يمكنوجودها كمااشار اليذلك، بقوله:(ترجيح مرجوح)علىالراجح فيايجاد الشر الاكثر(و) ترجيح احدطرفي(ما تماثلا)وتساويا خيراً وشراً، على الاخر بلا مرجح .

(شراكثيرا مع) شر(مساو ابطلا) « أبطلا » فاعله « ترجيح » و « ماتماثلا » ومفعوله « شراً كثيراً » و «مساو» واستقامة البيت هكذا: « ابطل ترجيح المرجوح، وترجيح المساوى ايجاد ماشره اكثر، وايجاد ماشره مساو لخيره » واذا بطل هذان القسمان ،كان بطلان ايجاد ماهوشر محض اوضح ،لانه بطريق اولى والى هنا كان الجوابعلى مذاق من يقول بوجود الشر، ولكنه يحكم بانه قليل جدا .

ثم اشار الى جواب من يقول بان الشر ليس بموجود اطلاقا بقوله .

(والشر) افراده (اعدام) وليست بوجودات ، حتى تكون مخلوقة (فكم قد ضل من يقول) باله للشر، اذ ما ليس بشيء لايحتاج الى العلة، فالقول (باليزدان ثم الاهرمن) باطل عاطل .

(و) ان قلت : اذاكانت الشرور اعداما فلماذا نراها مؤثرة ، والعدم لااثرله ، كما نشاهد تاثير العمى «عدم العين» في قبح الوجه ، وهكذا .

قلنا :(وان عليك اغتاص)واشكل ـ من العويصة ، بمعنى المشكلة ـ (تاثير العدم) فالجواب : ان الاعدام على قسمين : العدم المطلق ، وعدم الملكة ، والقسم الثاني له حظ من الوجود ، ولذا نفرق بين سلب الدينار ، وسلب الدرهم .

فـ (مز) من التميز (سلب قرن منك عن سلب النعم) فان كليهما عدم ـ كما لايخفى على احد ـ لكن سلب الاول موجب للفرح وسلب الثاني موجب للحزن،

كما هو الواحد انه احد ليس له الا جزاء لا اجزاء حد

اذاً فالشر عدم ذات ، او عدم كمال ذات ، فلا وجود له حتى يحتاج الى الخالق .

اقول :والاصح فى الجواب عن الثنوية هو الجواب الثالث الذى ذكرناه لانه المنطبق على الادلة العقلية والظواهر الشرعية .

« فصل فى بساطته تعالى »

اعلم ان الله سبحانه ،كما انه « لاشريك له » كذلك « لاجزء له » قالوا : اقسام المركب ذى الاجزاء اربعة .

١ ـ الاجزاء الموجوة فى الخارج بوجود واحد ، لكنها فى الذهن لابشرط وقابلة للحمل مثل « الجنس ، والفصل » الذين هما جزءا المهية .

٢ ـ الاجزاء الموجودة فى الخارج بوجود واحد ، لكنها فى الذهن بشرط لاوغير قابلة للحمل ،كالمادة والصورة الذهنية لمهية النوع .

٣ ـ الاجزاء التى لها وجودات متعددة لكنها قـابلة لاشارة واحدة كالمادة والصورة الخارجيتين للموجود الجسماني .

٤ ـ الاجزاء التى لها وجودات متعددة ولا تقبل الا اشارات متعددة كاجزاء المركبات الخارجية . والله سبحانه لاجزء له اطلاقاباى معنى من المعانى الاربعة ، لانه لوكان له جزء، فالجزء اما واجب او ممكن، فانكان واجبا لزم تعدد الواجب وقد عرفت استحالته ، وانكان ممكنا احتاج الى العلة فلم يكن واجباً ، والمركب ممـا ليس بواجب لايكون واجبا .

اذاعرفت هذا فلنرجع الى النظم : (كماهو) سبحانه (الواحد) الذى لاشريك

ومـدة وصورة عينيـه ذهنية كذا ولا كمية
لو وجبت خلف بلا التباس اذ بينها الامكان بالقياس

له (انه) تعالى كذلك يكون (احد) بلاجزء فـ (ليس له الاجزاء) مطلقاً ، وبين هذا الاطلاق بقوله : (لااجزاء حد) اى الجنس والفصل (و) لا (مدة وصورة عينية) كما في المركبات الخارجية ، ولامدة وصورة (ذهنية) كما فيالاعراض (كذاولا) اجزاء (كمية) اى مقدارية ، قالوا في وجه حصر الاجزاء في هذه الاربعة ان الاجزاء :

١ ـ اما موجودة بوجود واحد في العين .

٢ ـ واما موجودة بوجودات متعددة .

وعلى الأول : اما ان تعتبر في الذهن لابشرط وهي الاجزاء الحدية لوقوعها اجزاء لحد المركب ، واما ان تعتبر في الذهن بشرط لافهي الاجـزاء الوجودية الذهنية اى المادة والصورة الذهنيتين .

وعلى الثاني ؛ اما ان تكون متباينة في الوضع فهي الاجزاء المقدارية ، اولا فهيالاجزاء الخارجية اىالمادة والصورة الخارجيتين، وانما قلنا انهسبحانه «احد» لاجزاء له ، لان تلك الاجزاء المفروضة (لووجبت، خلف) لانا فرضنا ان الواجب « واحد » كما تقدم (بلا التباس) لوضوح الاشكال ، وايضا يلزم الخلف من ناحية اخرى ، وهو انقلاب المركب من الاجزاء غير مركب ، بيانه انه لوكان كل جزء واجباً ، لم يكن محتاجا الى الجزء الاخر « لان الواجب غنى لاحاجة له » واذا لم تكن الاجزاء بعضها محتاجة الى البعض ، لم يتحقق التركيب فما فرض مركبا لم يكن مركباً .

والى هذا البرهان اشار بقوله : (اذ بينها) اى بين تلك الاجـزاء المفروضة وجوبها (الامكان بالقياس) الى الاجزاء الاخر ، فانكل جزء باعتبار انـه واجب

واحتاج فى الوجود او تقوما كما اذا امكنت ايضاً لزما

لايحتاج الى الجزء الاخر ، فالجزء الاخر ممكن بالنسبة اليه ، فانه لاعلية ولاتلازم بينهما ، وكل شيء ليس بينه وبين شيء علية او تلازم : « اى المعلولية لعلة ثالثة » كان بالقياس الىذلك الغير ممكنا ، وهذا خلف، هذا كله ان فرضنا اجزاء الواجب واجباً، ولوفرضنا اجزاء الواجب ممكنا، لزم احتياج الواجب«فىاجزائه الخارجية، او اجزائه المقومة » الى غيره وهذا خلف ايضا، لان الواجب لابد وان يستغنىعما سـواه .

والى هذا اشار بقوله : (واحتاج) الواجب (فى الوجود) اذاكانت الأجزاء وجودية فعلية (او تقوما) اى :اواحتاج فى تقومه وقوامه ، اذاكانت الأجزاء تحليلية (كما اذا امكنت) اى جعلت الاجزاء ممكنة (ايضا لزما) ذلك الاحتياج ، واستقامة البيت «كما اذا امكنت، لزم الاحتياج فىالوجود، او فىالقوام» وقوله «كما» تشبيه لقوله : « لو وجبت » فالحاصل « لو وجبت الاجـزاء لزم الخلف . . ولـو امكنت الاجزاء ، لزم الاحتياج » .

ثم لايخفى انالكلام فىالمقام طويل،اكتفينا منه بهذا القدر ، والله المستعان ، وهو الهادى الى الحق والى صراط مستقيم .

سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين ، والحمدلله رب العالمين ، وصلى الله على محمد واهل بيته الطيبين الطاهرين .

بالسلب والثبوت نعته انشعب ثان حقيقاً بدا او من نسب

(الفريدة الثانية فى احكام صفاته تعالى)

« فصل فى تقسيم الصفات »

اعلم ان صفات الانسان تنقسم الى أربعة أقسام :

١ ـ الصفات السلبية ،كما تقول زيد لس بحجر وليس بشجر .

٢ ـ الصفات الايجابية الحقيقية المحضة، مثل حياة زيد وبياضه .

٣ ـ الصفات الايجابية الحقيقية التى هى ذات اضافة ، مثل علم زيد بالاشياء وقدرته على الامور .

٤ ـ الصفات الايجابية الأضافية ،كابوة زيد لعمرو ، واخوته لمحمد ، واذا اردت الدوران بين السلب والايجاب، قلت: الصفات اماسلبية اوايجابية،والايجابية اما حقيقيةاو اضافيةوالحقيقية اماذات اضافة اوحقيقية محضة ، اذا عرفت ذلك قلنا : ان صفات اللهسبحانهايضا تنقسم الى هذه الاربعة الاقسام ،كما قال الامام الرضا عليه السلام فيما نسب اليه : «قد علم اولوا الالباب ان ما هنالك لايعلم الابماههنا » .

والى هذا التقسيم اشارالمصنف « ره » بقوله: (بالسلب والثبوت نعته)تعالى (انشعب)وانقسم فنعته سبحانه اما سلبى واما ايجابى، ويقال لنعوته السلبية صفات الجلال، لانه سبحانه اجل وارفع من انيتصف بها،كما يقال لنعوته الايجابية صفات الجمال لانه تعالى تجمل بتلك الصفات .

(ثان) وهو النعت الثبوتى (حقيقا بدا) اى ظهر بأن كانت هناك الصفة التى لها حقيقة بدون اضافة .

قسم حقيقياً الى محض وذى اضافة كالحى والعلم خذى
ثـم الاضافية والسلبية كعالمية و قـدوسيه

(او من نسب) اى اضافية ثم (قسم حقيقيا) اى الثبوتى (الى) حقيقى (محض) اى لا اضافة له الى الغير (و) الى حقيقى (ذى اضافة) ونسبة الى الغير، فالاول الذى هو الحقيقى المحض (كالحى) فان الحياة صفة حقيقية ولا اضافة لها الى الغير (و) الثانى الدى هو الحقيقى الاضافى مثل (العلم) بالاشياء ، فانه صفة حقيقية ولكن لهما نسبة الى الغير (خذى) الياء للاطلاق ، اى اطلاق اللسان فى آخر الشعر لئـلا يقف بعنف ، وكذلك الف الاطلاق ووارد الاطلاق .

(ثم) بقى القسمان الاخران وهما الصفات (الاضافية) المحضة (والسلبية) مثال الاضافية (كعالمية) البارى تعالى، فان العالمية نفس النسبة التى بين العالم والمعلوم، «كالرازقية التى هى نفس النسبة بين الرازق والمرزوق» .

(و) مثال السلبية كـ (قدوسية) اى انه منزه عن الصفات التى هى نقص ، مثل الجسمية والتركيب وما اشبههما، وقد يعبر عن الصفة السلبية بما فيه حرف «سلب» مثل « زيد ليس بقارىء » وقد يعبر عنه بلفظ بسيط، مثل « زيد امى » وكذلك نقول: « الله واحد » و « الله ليس له شريك » .

(فصـل)

بعض صفات الله تعالى عين ذاته ، وبعض صفاته سبحانه زائدة على ذاتـه ، والمراد باول انه ليس هناك شيئان ذات وصفة ، بل شىء واحد يسمى ذاتا تـارة ، ويسمى صفة اخرى، مثلا ليس هناك ذات وعلم، او ذات وقدرة، بل شىء واحد هو

ان الحقيقى من المضاف زيد على الذات بلا خلاف
لكن مباديهـــا لقيوميه ترجع ذى نسبة اشراقيه

ذات وهو فى نفس الوقت علم ، فليس الله سبحانه مثل الانسان الذى ذاته شيء ، وعلمهشيءآخر،والمراد بالثانى الصفاتالتيتطلق علىالله سبخانه باعتبارالنسبة مثل رازقيته تعالى ، فان هده الصفة نسبة بين الله وبين المرزوق، وقبل وجود المرزوق لمتكن هذه الصفة ، فهى ليست عين الذات ، بل زائدة عن الذات .

قال « ره » (ان الحقيقى من المضاف) اعلم ان الصفة الاضافية على قسمين :

الاول : المضاف الحقيقىكالقادرية التى هى نفس الاضافة وحقيقتها .

والثانى : المضـاف المشهودىكالقدرة التي هى مبـدء المضاف الحقيقى ، فالقسم الاول وهو القسم الحقيقى من قسمى المضاف .

(زيد على الذات بلاخلاف) فليس القادرية عين ذات البارى تعالى ، اذ لو كانت هذه الصفات عين الذات لزمكون الذات نسبة اعتبارية ، وهذا خلافكونه سبحانه حقيقة خارجية .

ان قلت : ان لم تكن هذه الصفة فى الله ثم وجدت لزم تغير الله سبحانه ، وذلك محال ؟

قلت : هذه الصفة ليست حقيقية ، بل باعتبار متعلق هذه الصفة ، فاصل الصفة عين الذات، ونسبت الذات الى الأشياء الحادثة توجب انتزاع هذه الصفة له تعالى، مثلا النور يتصف بالكاشفية اذا جئنا بجسم تحت اشعته فمبدء الكاشفية قائم بالنور لم يتغير، وانما اتصف النور بالكاشفية حين ماوقع علىالشيء الخارجى .

والى هذا اشار بقوله : (لكن مباديها) اى مبادىء النعوت الاضافية (لقيوميه ترجع) اىترجع الى قيوميته تعالى والمراد بالقيومية «المقومية» (ذى) اى القيومية

ووصفه السلبى سلب السلب جا ... فى سلب الاحتياج كلا ادرجا

ليست نسبة عقلية بل هى (نسبة اشراقيه) لأن نوره سبحانه اشرق على الممكنات فصارت موجودة، فهناك ذاته تعالى، وهنا وجود الممكنات، واضافة ذاته الى الممكنات التى اوجبت وجودها تسمى «نسبة اشراقية» .

واذا عرفت هذا القسم من صفاته تعالى وهى الصفة الحقيقية المضافة ، نأتى الى قسم آخر من صفاته تعالى ، وهى الصفات السلبية فقال : (ووصفه السلبى سلب السلب جا) اى سلب النواقص ، توضيح ذلك انك اذا قلت « الله ليس بجوهر » فالجوهر له « موجودية » و « استقلالية » كما ان له «امكانية» و «حدود امكانية» والله موجود ومستقل ، فقولك ان الله ليس بجوهر ، لايراد بذلك ، انه ليس بموجود او ليس بمستقل ، بل المراد انه ليس بممكن ، وانه ليس له حدود الامكان ، فتسلب «سلبيات الجوهر» عن الله تعالى ، لانك تسلب «ايجابيات الجوهر» عنه .

والحاصل ان معنى «سلب الجوهرية» «انه تعالى حقيقة الوجود وعين الاستقلال» وانما المسلوب الصفات الامكانية التى للجوهر .

(فى سلب الاحتياج كلا ادرجا) اى ادرج كل صفاته السلبية فى سلب واحد « وهو سلب الاحتياج » فاذا قلت : ان الله «ليس بمركب» «وليس بجسم» و «ليس بجوهر» و «ليس بعرض» وهكذا، فالكل مندرج فى انه «ليس بمحتاج» كما ان اضافاته تعالى ترجع الى اضافة واحدة اشراقية هى القيومية ـ كما تقدم .

واذا عرفت ان صفاته تعالى السلبية عبارة عن انه «حقيقة الوجود» اى «سلب السلب» فـاعلم ان صفاته الحقيقية المحضة ، وصفاته الحقيقية ذات الاضافة ، هى عين ذاته تعالى ، فليس هناك ذات مستقلة وصفة مستقلة ، فهو «ذات هو علم هو قدرة هو وجود» وهكذا .

ان الحقيقية من صفاتــه بشعبتيها هى عين ذاته
اذ ذاته مطابق للحمل وجهة القبول غير الفعل

والى هذا اشار بقوله : (ان الحقيقية من صفاته) اى صفاته تعالى الحقيقية (بشعبتيها) اى الحقيقية المحضة ، والحقيقية ذات الاضافة .

(هى عين ذاته) بخلافنا نحن ، حيث لنا ذات ، وصفة هى غير الذات ، مثلا علمنا ليس عين ذاتنا ، لدا يوجد الذات بدون العلم ثم نتعلم العلم وهكذا .

(اذذاته مطابق) بفتح الباء اى مصداق (للحمل) اى تحمل الصفات على الذات، بماانه ذات ، بدون ان يكون حمل الصفة على الذات لامر خارج عن الذات ، مثلا اذا قلنا : «الله العالم» فالعلم حمل عليه ، لذاته ، بخلاف ماإذا قلنا : «زيد عالم» فان « عالم حمل عليه » للعلم ، الذى يكون ذلك العلم خارجا عن ذات زيد ، وانما هو شىء آخر طارى على ذات زيد ، فقوله : « اذ » علة لقوله : « عين ذاته » وانما كان ذاته تعالى عين العلم وعين القدرة ، لان ، الذات لوكان شيئاً ، والعلم والقدرة شيئاً آخر، لزم ان يخلو الذات فى نفسها عن العلم والقدرة،وذلك جهة الامكان المستحيلة فيه تعالى .

وهناك دليل ثان على ان صفاته تعالى عين ذاته، هو ماشار اليه بقوله: (وجهة القبول) اى قبول ذاته للصفات لوكانت عرضية (غير الفعل) اى غير جهة فاعليته تعالى لتلك الصفات ، فيلزم ان يكون ذاته تعالى فاعلا لتلك الصفات ، اى موجداً لها ، وقابلا لتلك الصفات ، من جهة واحدة ، وذلك محال ، لان الله سبحانه بسيط غاية البساطة ، والبسيط لاتتعدد فيه الجهات .

واتحدت فی الذات لامفهوما ککونك المقدور والمعلوما

(فصـل)

فی ان صفاته تعالی تتحد بعضها مع بعض ، فی الفصل السابق اثبتنا ان صفاته تعالی عین ذاته ، وفی هذا الفصل نرید اثبات ان کل صفة هی عین الصفة الاخری ، توضیح ذلك اننا لوقلنا: «زید عالم قادر» کان زید شیئا، والعلم والقدرة شیئاً آخر، کما ان العلم ایضا عین القدرة ، اما اذا قلنا «الله عالم قادر» فالله عین العلم والقدرة، کماان العلم عین القدرة، وانما یقال‌له عالم باعتبار انه یعلم، وقادر باعتبار انه یقدر .

والی مبحث اتحاد الصفات بعضها مع‌بعض اشار بقوله: (واتحدت)الصفات (فی الذات) ای ذاته تعالی اتحاداً فی المصداق والوجود الخارجی (لا مفهوما) فلیس الفاظ الصفات مترادفة، بل للعلم مفهوم، وللقدرة مفهوم آخر، وانما المصداق الواحد علم وقدرة .

(ککونك المقدور) لله (والمعلوما) لله هذا مثال لتقریب الذهـن ، فکما ان الانسان « مقدور ومعلوم » ولیس هناك امران ، امر مقدور ، وامر معلوم ، بل‌انسان واحد ، هو مقدور ، وهو معلوم ، وانما یقال له : «مقدور» باعتبار تعلق القدرة به، ویقال له‌معلوم: باعتبار تعلق العلم به ، کذلك بالنسبة الی «الله»سبحانه،یقال « قادر » باعتبار و«عالم» باعتبار ، وان‌کان العلم هو عین القدرة ، والقدرة عین العلم .

والحاصل ان المصداق ـ فی الله سبحانه ـ واحد، والمفاهیم متعددة، خلافا لمن قال بتعدد المصادیق ایضا، کما فی‌الانسان حیث علم‌الانسان غیر قدرته، وقدرته غیر علمه ، وهذا فی شأنه سبحانه محال ، اذ یلزم تکثر واجب الوجـود ، او قـال باتحاد المفاهیم ایضا ، حیث زعم ان مفهوم القدرة هو مفهوم العلم ، وهکذا، فهی

فصرف كون ظاهر ظهور ومظهر للغير فهو نــور

الفاظ مترادفة ، مثل ترادف الأسد والغضنفر ، وهذا باطل لبداهة عدمه .

ثم بين المصنف انه كيف تكون صفاته كلها شيءواحدا مصداقا ، وان اختلفت مفهوما ، ومثل لذلك بـ « الظاهر والمظهر والظهور ، والقادر والعالم والحي » كما اوضح بذلك كيف ان الصفات عين الذات ايضا «وهذا ماتقدم الكلام حوله في الفصل السابق » فقال: (فصرف كون) اي ان الله الذي هو صرف الوجود «الوجود المحض» هو (ظاهر) ايضا و (ظهور) ايضا ، فبملاحظة ان لاذات هناك طرء عليه الظهور فهو نفس الظهور، وباعتبار ان ظهوره قائم بذاته ، لانه قائم بغيره ، فهو ظاهر ، لكــن ليس كذلك « الجسم الابيض » مثلا فهناك جسم طرء عليه البياض ، فلا يصح ان يقال لذلك الجسم « بياض » وانما هو ابيض فقط، كما ان « البياض » ليس قائماً بذاته، بل قائم بغيره ، ولذا لايصح ان يقال له ابيض .

(و) الله (مظهر للغير) اى الممكنات (فهو نور) ايضا ، لان النور عبارة عن الظاهر في نفسه المظهر لغيره، بل النور مجازي ـ لان ظهوره بنفسه قائم بالله تعالى، بينما ان كون الله سبحانه ظاهرا في نفسه قائم بنفسه لا بغيره ، وكذلك بالنسبة الى المظهرية فالنور مظهر مجازي بينما الله مظهر حقيقي، والى هنا تحقق ان الله « نور وظاهر وظهور ، ومظهر » وان الكل شيء واحد ، وانما الاختلاف بالاعتبارات المختلفة ، فمصداق الكل واحد، وانكان لكل واحد مفهوم مغاير لمفهوم الاخر ، كما تحقق ان كل هذه الصفات ، متحدة مع ذات الله تعالى ، التي هي « الوجود » المطلق غير المحدود بحدود الامكان وحدود المهية .

ثم بين المصنف وجه اتحاد حقيقة « النور » الذي ذكرناه ، مع « القدرة »

واذ افاضة الشعاع ظاهر لزومها للنور فهو قادر
والحي دراكاً وفعالا بدا فالنورحي حيث فيه وجدا

بقوله: (واذ) توقيتي اى لماكان الوجود نورا، و(افاضة الشعاع ظاهر لزومهاللنور) فان النور يفيض الشعاع (فهو قادر) اذ القدرة هى الافاضة بالمشيئة .

والحاصل ان النور له حيثية الاشعاع ، والاشعاع هـو القدرة ، اذ القـدرة ، هى اشعاع الوجود وافـاضته ، فهو « نـور » بـاعتبار ظهوره و« قدرة » بـاعتبار افاضة الوجود للممكنات ، فكما انالنور بـسبب شعاعهيضىءالمبصرات والمرئيات، كذلك النورالحقيقى بواسطة افاضته ينبرالمهيات الممكنة ويخرجها من ظلمة العدم الى نور الوجود .

ثم ان قوله « لزومها » فاعل « لظاهر » و « للنور » متعلق بـ« لزومها » .

ثم بين المصنف وجه اتحاد « النور » و « الحياة » فى البارى تعالى بقوله : (والحى دراكاً وفعالاً بدا) اىظهر، فان الحى عبارة عن الدراك والفعال، فكلدراك فعال حى وكل ما ليس كذلك ليس حيا وبالعكس كل حى فعال دراك ، وكل ماليس بحى ليس دراكا فعالا .

(فالنور) الذى هوالوجود المطلق ـ اى الله سبحانه ـ (حى)لصدق تعريف الحى علىالنور (حيث) تعليلى (فيه) اىفىالنور (وجدا) اى وجد فيهالدراك والفعال بيان ذلك « ان الوجود المطلق دراك فعال » و «كـل دراك فعال حى » « فالوجود المطلق حى » .

اما الكبرى فقد تبين وجهه .

واما الصغرى فلان الوجود المطلق «النور» ليصل ويدرك الى كل المهيات ، فهو « دراك »ويفعل كل مايريد من اضائة المهيات فهو « فعال » فهو تعالى « نـور »

واذ ظهور مرجع العلم فهو علم وقس سائر الاوصاف له
والاشعرى بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعترلة

باعتبار ظهوره و « حى » باعتبار كونه دراكا فعالا .

ثم بين المصنف « ره » وجه اتحاد النور والعلم فى البارى تعالى بقوله : (واذ ظهور مرجع العلم) حيث ان النور ظاهر بنفسه ومظهر لغيره والعلم انكشاف الاشياء لدى العالم بها ، وظهور تلك الاشياء ، فالعلم نور (فهو) تعالى (علم) .

والحاصل ان الله نور فالله علم (وقس) على صحة كونه تعالى مصداقا لما ذكرنا من الاوصاف من الحياة والعلم وغيرهما مصداقية (سائر الاوصاف له) سبحانه مثلا الارادة هى الرضا بالمراد والوجود الصرف عين الرضا وذلك لان الوجود الصرف يشرق على المراد وهكذا سائر صفاته تعالى .

هذا ولكن لايخفى ان هذه التحديدات محاولة للوصول الى فهم شىء ما من الذات والصفات وهى فى الحقيقة ترجع الى نفى النقائص والسلبيات لاانا نفهم حقيقة ما هنالك فقد ورد ما عرفناك حق معرفتك وانه لم يعرف الله الا النبى والوصى .

(فصل)

فى بيان بعض اقوال المتكلمين فى باب ذاته وصفاته تعالى

قد تقدم ان الصحيح الذى دل عليه البرهان ان ذاته وصفاته شىء واحد مصداقا ، وان كانت مختلفة مفهوما فالله والعلم والقدرة مثلا شىء واحد ونقل المصنف هنا اقوال ثلاثة طوائف منهم :

الاولى : الاشاعرة حيث قالوا بزيادة الصفات على الذات ، كازدياد صفاتنا على ذواتنا .

(والاشعرى بازدياد قائلة) واستدلوا للزيادة والمغايرة بانه لو كانت الذات عين

الصفات لزم ان يكون قولنا « الله عالم » مساوقا لقولنا « الله الله » ولو كانت القدرة عين العلم لزم ان يكون اثبات القدرة مغنية عن اثبات العلم .

وفيه: ان المفهوم متعدد اما الذات والصفات فواحدة ، كما ان كون زيد « ابا لعمرو واخا لبكر » مفهومان ، وان كان ذات زيد وهاتين الصفتين واحدة كما ان الصفتين ايضا واحدة، ولا يلزم من الوحدة المصداقية ان يكون « زيد اب لعمرو » مساوقا لزيد زيد ولا ان يكون اثبات ابوة عمرو كافيا عن اثبات اخوة بكر .

وقد تقدم انه لو كانت الصفة غير الذات ، او كانت الصفات غير متحدة ، لزم تعدد القدماء ولزم ان يكون الذات في مرتبة الذات خالية عن الصفات وكلا الملازمين يوجب نفي واجب الوجود عن كونه واجب الوجود .

الثانية : المعتزلة فقد قالوا بنيابة الذات عن الصفات بمعنى ان اثر العلم « وهو صحة العمل واستقامته » واثر القدرة « وهو وجود المصنوع » ثابت لنفس الذات بدون وجود ووجود قدرة ولذا قالوا : « خذ الغايات واترك المبادى » اى لا علم ولا قدرة ، وانما اثر العلم واثر القدرة وكذلك في سائر الصفات .

(وقال بالنيابة) اى نيابة الذات عن الصفات (المعتزلة) واستدلوا لذلك بان الصفة معنى قائم بالغير فكيف تكون الصفة ذاتا بالاضافة الى انه لو كان هناك ذات وصفة لزم تعدد القدماء .

وفيه : ان الصفة الزائدة قائمة بالغير لا الصفة التى هى حقيقة الموصوف كما تقدم بيانه فى الفصل السابق ، ومنه يعلم انه لا يلزم تعدد القدماء ثم اى معنى لنيابة الذات عن الصفات ؟ وهل هذا الا لفظ مجرد .

الثالثة : الكرامية ، وهم طائفة من الأشاعرة قالوا : بأن الصفات حادثة حتى لا يستشكل عليهم بتعدد القدماء « الذى قال به سائر الاشاعرة» فزادوا فى طنبور معرفة الصفات نغمة جديدة، اذ سائر الأشاعرة قالوا بالمغايرة، ولكن هؤلاء قالوا بالمغايرة

ونغمة الحدوث في الطنبور قد زادها الخارج عن مفطور
ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته

والحدوث .

(ونغمة الحدوث) لصفات الله سبحانه (في الطنبور قد زادها) الانسان ـ اى الكرامية ـ (الخارج عن مفطور) اى مفطور العقل الانسانى، وانماكان قولهمباطلا.

لانه يرد عليهم اولا : ماورد على سائر الاشاعرة من تغاير الذات والصفات وتعددها ، وهو محال بالاضافة الى ان حدوث الصفات مستلزم، لان لايكون واجب الوجود فى ذاته، واجبا فى صفاته، مع انه قد قام البرهان الى ان الوجوببالذات يستلزم الوجوب فى الصفات ، والاتكون الذات فى مقام الذات عارية عن الصفات، والصفات حالة فيها وذلك من صفات الممكن لاصفات الواجب .

فـ(ما) اى الشيء الذى (واجب وجوده بذاته فـ) اللازم ان يكون (واجب الوجود من) جميع (جهاته) فكما انه واجب الوجود ،كذلك هو واجب العلم واجب القدرة ، واجب الحياة .

« فصل »

فى انه تعالى عالم بذاته يعلم نفسه من الازل ، وقد استدل المصنف لذلك بدليلين :

الاول : انه تعالى اوجد العالمين بذواتهم ، فهو عالم بذاته ، اما الصغرى فواضحة .

واما الكبرى ، فلان موجد الشيء لايكون فاقده ، وبتعبير اخر الله سبحانه

وهو تعالى عالم بالذات اذ منه وجود عالمى الذات اخذ

اعطى العلم بـالذات للعالمين بذواتهم ، فهو عالم بذاته ، لانه لايمكن اعطاء العلم بالذات الالمن كان عالما بالذات ، كما انه لايمكن اعطاء الحياة الا لمن كان حياً ولايمكن اعطاء القدرة الا لمن كان قادرا .

والى هذا اشار بقوله : (وهو تعالى عالم بالذات) اى بذاته ، فهو سبحانه يعلم نفسه (اذ منه) تعالى (وجود عالمى الذات) اى العالمين بذواتهم (اخذ) ومعطى الكمال لايكون فاقدا له .

الثانى : ان الله مجرد ، وكل مجرد عاقل ، اما الصغرى فواضحة ، اذ ليس لله سبحانه «مادة ولامدة «فان من له مادة اومدة يتغير، وكل متغير حادث» .

واما الكبرى فنقول فى بيانها . « كل مجرد عاقل . وكل عاقل مجرد » لان معقولية المجرد اماممكنه اوليست ممكنة .

«الثالث»: لايكون البداهة ان كل موجوديمكن انيعقل بوجه ما«ولو بالوجوه العامة ، مثل انه موجود ، او انه واجب او ممكن» اذ فاللازم ان نقول : بالاول «اى ان معقولية المجرد ممكنة» فالجواز ـ اى امكان المعقولية ـ اما بتغير وتعرية اى يعقل بعد تعريته وتجريده، وهذا خلف اذالمفروض انالمجرد معرى بذاته ،فلايحتاج الى تعرية ، او بدون تغير وتعرية، وهذا هو المطلوب ، اذ تحقق امكان تعقل المجرد بدون التعرية ، واذا تحقق الامكان وجب ـ اذكل شىء بالنسبة الى المجرد اذا كان ممكن فهو واجب ، لان المجرد لاتطرد عليه الاحوال المختلفة، اذا تحقق «وجوب معقولية المجرد» فاللازم ان يكون عاقلا ، اذ «المعقولية والعاقلية متضايفان ، كلما تحقق احدهما تحقق الاخر» فحيث ليس فى رتبة الله سبحانه شىء حتى يكون الله تعالى معقولا لذلك الشىء، فاللازم ان يكون معقولا لنفسه ـ فثبت المطلوب ـ وبتعبير

وكلما جرد عاقل كما   تجرد العاقل ايضاً حتما
اذ عقله اما له الامكان   اولا وهذا الظاهر البطلان
ثم الجواز ان بتغيير فذا   خلف اذ الموضوع عقلا اخذا

آخر اخص « معقولية الله تعالى ممكنة » « فمعقوليته واجبة » « ولايتحقق المعقولية الابوجود عاقل» «وحيث لاعاقل فى مرتبة وجود الله الازلى، فهوعاقل بنفسه لنفسه».

والى هذا البرهان اشار بقوله : (وكلما جرد عاقل كما ، تجرد العاقل ايضا حتما) اى كل مجرد عاقل، وكل عاقل مجرد ، ولايخفى ان القضية الثانية ليست من باب انعكاس الموجبة الكلية الى نفسها ، حتى يقال ان الموجبة الكلية تنعكس الى موجبة جزئية «مثل كل انسان حيوان، وبعض الحيوان انسان»، بل لأن القضيةالثانية لها برهان ايضاً ـ قالوا لان التعقل تجريد للمعقول والتجريد لايتأتى الامن المجرد، اذ الفاقد للمجردية لايمكن ان يعطيها .

لكن لايخفى انه لم يثبت كلية القضية الثانية ، لانه لم يثبت وجود مجرد آخر «هو غير الله سبحان» بل استحالة وجود القدماء المتعددة تستلزم عدم وجود مجرد آخر غير الله ، لانه اذا كان هناك مجرد آخر، لم تكن له مادة ومدة ، وكلما لم تكن له مادة ولامدة ، فهو قديم .

وكيف كان فالمهم الان اثبات ان الله سبحانه عالم بنفسه ، فنقول : «الله يعقل نفسه» (اذ عقله) اى معقوليته ـ مبنى للمفعول ـ .

(اما له الامكان اولا) امكان له(وهذا) اى عدم الامكان (الظاهر البطلان) فانه لاوجه لاستحالة تعقل المجرد و «البطلان» فى الاعراب ، فاعل « الظاهر » ولذا يقرء بالرفع من قبيل «الحسن الوجه ـ بالرفع ـ» .

(ثم الجواز) اى الامكان الذى هو الشق الاول (ان) كان (بتغيير) فى المجرد

ودونه بالفعل معقول فهو عاقله بالفعل اذ ضايفه

بان يقشره العقل ويعريه عن مقارناتها حتى يصير معقولا (فذا) اى التعرية (خلف اذ الموضوع عقلا) مجرداً اى المعقول المجرد (اخذا) فان المفروض ان المجرد هو محل الكلام ، وانه هـل يمكن ان يعقل ام لايمكن ان يعقل ؟ فهو بـلامؤنة تعرية معرى بذاته .

(ودونه) اى الجواز بدون التغيير والتعرية ـ وهذا ماذكرناه بأنه واجب، لان كل شيء ممكن فى حق الواجب واجب ، فان الواجب بين وجوب وامتناع ، ولا امكان له من جهة من الجهات ـ .

(بالفعل معقول) فان المجرد اذا كان ممكن التعقل بدون التعرية ، فهو معقول فعلا ، واذا صح انه معقول فعلا (فهو) اى ذلك المجرد المعقول بالفعل (عاقله) اى يعقل نفسه (بالفعل) لابالقوة ، وانما كان تلازم بين معقوليته وعاقليته (اذ ضايفه) اى ضايف العاقل المعقول، فانه لايمكن معقول بلاعاقل ، كما لايمكن عاقل بلامعقول ، كالابوة والبنوة لايمكن ابوة بدون بنوة ولابنوة بدون ابوة .

ومن المعلوم ان المتضايفين متكافئان قوة وفعلا ، فاذا كانت ابوة بالفعل كانت بنوة بالفعل ، واذا كانت ابوة بالقوة كانت بنوة بالقوة .

ثم انه من الاستدلال السابق ـ وهو ان كل مايمكن فى الواجب فهو واجب ـ يمكن الاستدلال «لعلم الله بنفسه» بانه ممكن ـ اذ لاوجه لعدم امكانه ـ فهو واجب .

ثم ان الله سبحانه نور ، والنور انكشاف ، فهو « علم » لانه انكشاف ، و «عالم» لانه نفسه منكشف له ، و «معلوم» لانه منكشف لنفسه ، بخلاف ماذا علم زيد نفسه ، فانه «عالم» لانه نفسه منكشف له ، و «معلوم» لانه منكشف لنفسه ، لكنه ليس بـ«علم» لانه ليس بانكشاف، بل بالانكشاف «الذى هو صفة خارجة» انكشف نفسه له .

ما غير معقولية حصولا لم يلف عقل عاقلا معقولا
وعالــم بغيره اذا استند اليه وهوذاته لقد شهد

والى اتحاد الأمور الثلاثة فى الله سبحانه اشار المصنف بقوله : «بما معناه» ماكان وجوده انكشافا فهو عقل وعاقل ومعقول (ما) مبتدء ، خبره «عقل» اى شىء (غير معقولية حصولا لم يلف) «حصولا» تمييز «لم يلف» ــ بصيغة المجهول ــ اى شىء لم يوجد غير معقولية ، بان كان ذلك الشىء معقولية محضة وانكشافا صرفا ، فهو (عقل) حالكونه (عاقلا) و (معقولا) ايضا ، فالله تعالى عين العلم والعقل والانكشاف والظهور ، وذاته المقدسة عالم بنفسه ، ومعلوم لنفسه .

ثم لايخفى ان اطلاق عقل على الله تعالى، خلاف ماورد من توقيفية الأسماء، الا ان يراد به العلم ، فتأمل .

(فصــل)

فى انه سبحانه عالم بغيره ، لان الموجودات مستندة اليه تعالى «والله عالم بذات نفسه» «والعلم بالسبب من حيث انه سبب علم بالمسبب» اما ان الموجودات مستندة اليه تعالى فواضح ، اذلامؤثر فى الوجود الا الله تعالى ــ كماذكر فى برهان استحالة الشريك له تعالى ، واما ان الله عالم بذات نفسه ، فقد تقدم وجهه فى الفصل السابق، واما ان العلم بالمسبب علم بالمسبب، لان العلم بالعلة بما هى علة، معناه العلم بكونه علة للمعلول، فالعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ العلمية قائمة بالطرفين ، ولايعلم القائم بالطرفين ، الا اذا علم الطرفان، بل قال بعض ان «العلم بالعلة ــ بما هى علة ــ نفس العلم بالمعلول» ، والمصنف اشار الى المقدمة الأولى «الموجودات مستندة اليه تعالى» بقوله : (و) الله (عالم بغيره) من سائر الموجودات (اذا) لانه (استند) غيره

بالسبب العلم بما هو السبب علم بما مسبب به وجب

(اليه) تعالى (وهو) سبحانه (ذاته لقد شهد) اى شهد وعلم ذاته ، «وذاته» مفعول « شهد » .

واشار الى المقدمة الثالثة اى ان العلم بالسبب علم بالمسبب بقوله : (بالسبب العلم بما هو السبب) اى العلم بالسبب بما هو سبب ، فقوله : « بالسبب » متعلق « بالعلم » (علم بمامسبب به) اى علم بالمسبب (وجب) ويقال للمعلول «المسبب به» لانه صار مسببا بواسطة السبب، وانما قال : «بما هو سبب» لأن العلم بذات السبب، لايستلزم العلم بالمسبب ، فانك قد تعلم زيداً بما انه علة لبناء هذه الدار ، وحينذاك يستلزم علمك ان تعلم بالدار ، وقد تعلم زيداً بذاته ، وحينئذ لايستلزم العلم بالدار، كمالايخفى ، ومثال ان العلم بالسبب علم بالمسبب انانرى الطبيب يقول ان العرض الفلانى فى الجسم ينذر بالمرض الفلانى ،وكذلك نرى ان المنجم يقول ان الهواء سترتفع حرارتهايوم غد،وذلك لان علمهمابسبب المرض وبسبب الحرارة استلزم علمهما بالمسبب الذى هو المرض والحرارة .

(فصل)

الأقوال التى ذكرها المصنف فى علم الله سبحانه احد عشرة .

الاول : انه لايعلم ذاته .

الثانى : انه لايعلم فى الازل بالموجودات ، وانما علم بها بعد حدوثها ووجودها ، وهؤلاء يقولون بأنه يعلم ذاته خلافا للقول الاول ، ثم الذين قالوا ــ بانه يعلم ذاته ويعلم معلولاته اختلفوا على قولين : قول بأن علمه سبحانه منفصل عن ذاته ، وقول بأن علمه ليس منفصلا عن ذاته، والقول بالانفصال القائلون بهذهبوا الى

خمسة اقوال ـ ونحن نذكرها مع ملاحظة القولين الأولين ، حتى ينسق العدد الذى قلنا انه احد عشرة ـ .

الثالث : ماذهب اليه المعتزلة من ان علمه تعالى بالمعدومات فى الأزل ، منفصل عنه، وعلمه عبارة عن المهيات المتقررة فى العدم خارجا التى ليست موجودة ولامعدومة .

الرابع : ماذهب اليه الصوفية من ان علمه بالمعدومات فى الأزل ، منفصل عنه ، وعلمه عبارة عن المهيات المقررة ذهنا ، لاخارجا .

الخامس : ماذهب اليه افلاطون من ان علمه تعالى صور خالية عن المادة ولواحقها ، موجودة تلك الصور قبل الموجودات .

السادس : ماذهب اليه شيخ الأشراف من ان الموجودات الخارجية هى علمه سبحانه ، فالعالم الخارجى بمنزلة ذهنه تعالى فكما ان علمنا عبارة عن صور الموجودات فى ذهننا فكذلك علمه عبارة عن ذوات الموجودات فى الخارج الذى هو بمنزلة ذهننا بالنسبة اليه سبحانه .

السابع : ماذهب اليه «ذاثا ليس» وهو ان بعض علم الله حضورى اى حاضر عنده وهو العقل الأول ، وبعض علم الله حصولى وهو سائر الأشياء فانها مرتسمة فى العقل ، وحيث ان العقل الاول حاضر عند الله تعالى ، فالصور المرتسمة فيه ايضا متعلق علمه ـ واذعرفت الاقوال بالانفصال نقول امامن يرى ان علم الله ليس منفصلا عن ذاته ، فالقائلون به ذهبوا الى اربعة اقوال ـ ونذكرها مع ملاحظة الأعداد السابقة ـ .

الثامن : ان علمه سبحانه عين ذاته لكنه ارتسامى فى ذاته ، مثل ارتسام علم المهندس بالنسبة الى البناء الذى يريد ان يبنيه ، وهذا القول للفارابى وارسطو وابن سينا .

قد قيل لاعلم لـه بذاته وقيل لايعلم معلولاتـه

التاسع : ان علمه غير ذاتـه لكنه متحد مع صور الموجودات المعقولة ، فهو مع كونه غير الذات لكنه مصداقا عين الذات ، وهذا قول «فرفوريوس» .

العاشر : ان علمه غير ذاته وليس متحدا مع المعقولات ، ولكنه علم اجمالى بجميع الموجودات ، فان علمه بذاته هو علم اجمالى بكل الموجودات .

الحادى عشر : مثل العاشر الا انه قـال : علمه ببعض الموجودات اجمالى وبالبعض الاخر تفصيلى ، لكن لايخفى انا لانعرف كيفية علم الله كمـا لانعرف ذاته سبحانه ، وانما نعرف ان العلم ليس غير الذات ، كما نعرف أن علمه ليس حادثا .

وكيف كان فلنشرح المنظومة .

١ ـ (قد قيل لاعلم له) سبحانه (بذاته) وينقل هذا القول عن بعض الفلاسفة، واستدل القائل لذلك ، بـأن العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولايعقل الاضافة بين الشيء ونفسه «هذا بناءاً على القول بأن العلم من مقولة الاضافة» او العلم عبارة عن الصورةالمساوية للمعلوم، ولايعقل ذلك فى الله تعالى، لانه يلزم تعدد القدماء الصورة وذو الصورة» و «هذا بناءاً على القول بأن العلم من مقولة الكيف» ويرد عليهما ان علم الله سبحانه عين ذاته ، فليس اضافة ، ولا كيفاً .

٢ ـ (وقيل لايعلم) الله سبحانه (معلولاته) مع كونه عالماً بذاته ، وهذا القول لبعض الفلاسفة الاخرين، واستدل القائل لذلك بأن الموجودات لم تكن موجودة فى الازل ، فلايتعلق بها العلم ـ وهذا القائل نفى علم الله فى الجملة اى فى الازل فقط ، كمـا عرفت من استدلاله ـ ويرد عليه ان العلم بالعلة فى الازل يستلـزم العلم بالمعلول فى الازل ، وان لم يكن المعلول موجودا فى الازل ، فان العلم لايستلزم وجود المعلوم .

ومثبت لعلمه بما جعل اما يقول انه عنه انفصل
اوليس مفصولا فاما المبتدا اما هو المعدوم ثابتا بدا
عينا فهذا مذهب المعتزلة او ذهنا الصوفية ذا قائله

(و) اما الذى هو (مثبت لعلمه) سبحانه (بما جعل) اى ، بمجعولاته فهم على قسمين : قسم (اما يقول انه) اى علمه تعالى (عنه) سبحانه (انفصل) فليس العلم عين ذاته، وقسم (او) يقول (ليس) علمه عنه (مفصولا) بل متصلا بنحو من انحاء الاتصال (فاما المبتدا) اى القائل بأن علمه منفصل عنه ، فهم انقسموا الى خمسة اقوال :

«الاول»: ان علمه سبحانهبالمعدوم عبارة عن الثابتات الازلية فى الخارج كما ذهب الى ذلك المعتزلة .

«الثاني»: انعلمه بالمعدوم عبارة عنالثابتات الذهنية، كماذهب اليه الصوفية.

٣ ـ (اما) علمه (هو المعدوم) فى حال كون ذلك المعدوم (ثابتا) اى ذوشيئية ثبوت وتقرر (بدا) اى ظهر (عينا) خارجاً ـ لافى الذهن ـ فله الثبوت منفكا عن كافة الموجودات (فهذا مذهب المعتزلة) فجعلوا علمه تعالى المهيات الثابتة فى الأزل ، وفيه : ان اصل تقرر المهية منفكا عن الوجود باطل ، فلامهية مقررة ، حتى تكون علما له سبحانه .

٤ ـ (او) علمه سبحانه هو المعدوم ثابتا (ذهنا) لاعينا ، فقوله : «او» عطف على «عينا» (الصوفية ذا) القول (قائله) مثل الشيخ العربى واتباعه ، فالتقرير الذهنى للمهيات المنفكة من وجوداتها الخاصة اللازمة لاسمائه تعالى هى علمه سبحانه ، وفيهانهايضا غيرصحيح لاناثباتهم الشيئية للمهيات واثباتهم الثبوت الىتلكالمهيات فى مقابل الوجود غير تام، فان المهية ليست الا امراً اعتباريا لاوجود لها لاخارجا ولاذهناً .

او ذو وجود ليس ذا ثبات   فمثل قـائمة بـالذات
ودون سبق ان يكن بان حضر   مع سبقه ذامن افلاطون اشتهر
فى الكل نفس كونها العينية   فذاك قول شيخ الاشراقية

---

٥ ـ (او) علمه (ذو وجود) وليس معدوماً ـ فهذا عطف على قوله : «اما هو المعدوم» (ليس ذا ثبات) مادى بل مجرد عن المادة ، او المراد بقوله : «ليس ذا ثبات» انه موجود وجوداً خارجيا ، لانه مجرد ثبوت وتقرر ـ لانك قد عرفت ان الثبوت عندهم اصطلاح يقال لما يقابل الموجود ، كما تقدم فى مذهب المعتزلة(ف) علمه سبحانه (مثل) جمع مثال (قائمة بالذات) اى بذواتها (مع سبقه) متعلق بذى وجود ، اى كون ذاك الموجود سابقا على الممكنات .

و هـ(ذا) القول (من افلاطون اشتهر) فانه يقول ان ملاك علمه تعالى صور مجردة من المادة ولواحق المادة موجودة تلك الصور بذواتها ، قبل الموجودات الخارجية ، وتلك الصور لاتقبل التغيير .

والحاصل انه جعل علمه سبحانه بالاشياء منفصلا عن ذاته تعالى ذا شيئية وجود سابقا على الاشياء وهو المثل الفورية ، وفيه انه يلزم من ذلك انه لايكون ذات الله عالماً بل محتاجاً الى تلك المثل الفورية قلنا ان افلاطون يقول: علمه تعالى ذو وجود مع كونه سابقا. وهناك قول بان علمه ذو وجود بدون سبق، وهنا قولان : نشير اليهما حسب تسلسل الاقوال .

٦ ـ (و) اذا كان علمه ذو وجود (دون سبق) على الممكنات (ان يكن) وعلمه بالمجعولات (بان حضر) بان يكون علمه سبحانه حضورياً (فى الكل) اى كل الموجودات (نفس كونها العينية) «نفس» خبر قوله : « بان حضر » ، و «كونها» اى وجودها و « العينية » صفة «كونها» اى «علمه الحضورى فى كل الموجودات نفس

وان يكن فى البعض كالعقل ارتسم
صور الاشياء فيه ذا ثاليس ام
اما الذى ليس يرى انفصاله ان كان غيره علا جلاله

وجود تلك الموجودات فى العين والخارج» وبعبارة اخرى «علمه نفس الموجودات» (فذاك قول شيخ) الطائفة (الاشراقية) الشيخ شهاب الدين السهروردى واتباعه ، قالوا بأن علم الله سبحانه هو نفس الموجـودات الخارجية ، فان الخارج بالنسبة الى الله تعالى مثل الذهن بالنسبة الى الانسان، والاعيان الخارجية بالنسبة اليه ، مثل الصور الذهنية بالنسبة الينا وفيه انه يلزم خلو الله عن العلم فى الازل، اذ لا موجودات فى ذلك الوقت .

٧ - (و) اذا كان علمه سبحانه دون سبق على الممكنات (ان يكن) حضر علمه تعالى بالارتسامى فى البعض ، والحضورى (فى البعض) الآخر (كالعقل) الاول حال كونه (ارتسم صور الاشياء فيه) فالعقل الاول حاضر لديه سبحانه، اما سائر الاشياء فصورها مرتسمة فى العقل الاول ، ﻫ (ذا) القول (ثاليس) الملطى الذى كان قبل الميلاد بستة قرون (ام) اى قصد فان مذهبه ان علم الله سبحانه عبارة عن نفس العقل الاول ويعلم الله سائر الاشياء بارتسام صورها فى العقل الاول .

وفيه اولا : لزوم تجرد الله عن العلم فى حد ذاته ، وذاك باطل .

وثانيا : ان هذا القول متفرع على وجود العقول ، وذاك مما لم يقم عليه دليل بل قام الدليل على خلافه ــ هذه الاقوال الخمسة التى نقلناها «بعد القولين الاولين» اقوال من قالوا بأن علم الله سبحانه منفصل عنه .

واما الذين قالوا بأن علم الله ليس منفصلا عنه فلهم اربعة اقوال (اما) العلم (الذى ليس يرى) بالمبنى للمفعول ــ (انفصاله) عن الله .

مرتسماً فــذا بغير مين لا نكسيمايس والشيخين
او غير بالمعقول لا محسوس ان يتحد فهو لفرفوريوس

---

٨ ـ (انكان) العلم (غيره) اى غير الله (علاجلاله) حالكونه (مـرتسما) فيه فيكون علمه حصوليا ، فالعلم غير الذات ولكنه نقش فى الذات (ف) ه (ذا) القـول (بغير مين) اى بغير كذب (لانكسيمايس) الملطى (والشيخين) ابى نصر الفارابى وابى على الشيخ الرئيس ، فقد شبه ابو على علم اللهبعلم المهندس للصورة البنائيـة التي يريد بنائها قال: ان المعنى المعقول قد يؤخذ عنالشىء الموجود ، كمااخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة ، وقد يكون الصورة المعقولة غيــر مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس « فالاول العلم الانفعالى الذى بعد المعلوم ، والثانى العلم الفعلى الذى قبل المعلوم »كما انا نعقل صورة بنائية نخترعهـا ، ثم يكون تلك الصورة محركة لاعضائنا الىان نوجدهافلاتكون وجدت فعقلناها«فليس العلم متأخراً عنالمعلوم » ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة الكل «كل الموجودات» الى عقل الأول الواجب الوجود هذا الى آخر كلامه ، وفيه : انه يلزم من ذلكان يكون ذاته تعالى محل العوارض ومنفعلة بها وذلك محال .

٩ ـ (او)كان علمه سبحانه (غير) اى غيره تعالى مع كونه متحداً بالله تعالى، لامرتسما فيه ـ كما قاله الشيخان ـ (بالمعقول لامحـسوس ان يتحد) اى يتحـد الله سبحانه بالصور المعقولة لاالمحـسوسة ـ اذالعلم الاحـاسى منتف عنه تعالى ـ فقوله: «بالمعقول» متعلق بـ «يتحد» (فهو) مذهب (لفرفوريوس) اعظم تلاميذ المعلم الاول وانكان العلم غير الذات وبدون الاتحاد مع المعقول فانكان علمه سبحانه بذاته هو العلم الاجمالى بجميع الموجودات فهومذهب بعض الفلاسفة ، وانكان علمه بذاته علما اجمالياً ببعض الموجودات وعلماتفصيلا ببعض الموجودات الاخر فهومذهب

ودونه فالذات الاجمالى من علم فان بكل الاشياء زكن
للمتاخرين او بـالبعض تفصيل البعض له ذا المرضى

لاخرين من الفلاسفة .

والى هذين القولين اشار المصنف « ره » بقوله: (و) العلم انكان غيرالذات بـ (دونه) اى بدون الاتحاد مع الذات ـ وهو عطف على قوله: « ان يتحد » ـ اى دون الاتحاد مع المعقول ولكن مع العينية للذات (فالذات) هو (الاجمالى من علم) ومن علم ما بيان « الاجمالي » ـ اى يكون ذاته علما اجمالياً .

١٠ ـ (فان) كان العلم اجماليا (بكل الاشياء زكن) اى علم، بانكان علمه اجماليا بكل الاشياء التى دونه فهذا القول (للمتأخرين) من الفلاسفة ، فالله سبحانه كالعالم الذى يتمكن من استخراج مسائل كثيرة من علمه البسيط ، واستدل هؤلاء بـأن الموجودات الكثيرة لايمكن ان تكون عارضة للذات البسيط الواحد فلابد انيكون علمه سبحانه بالممكنات هو علمه بنفسه، ويرد عليه انمغايرة علمه سبحانه لذاته كما هو المقسم بين هذا القول والقول الاتى » يوجب انتكون الذات فى مرحلة الذاتية عارية عن العلم ، وهو باطل بالضرورة .

١١ ـ (او) يكون علمه تعالى ، بدون الاتحاد مع الذات ، ولكن (بالبعض) من الاشياء (تفصيل) اى علم تفصيلى ببعض الاشياء ، وعلم اجمالى ببعضها الاخر ـ فقوله : «بالبعض» خبر قوله : «تفصيل» (البعض) من الفلاسفة (له ذا) القول (المرضى) فذهب الى ان علمه سبحانه علم تفصيلى بالصادر الاول وعلم اجمالى بسائر الممكنات ويرد عليه ماورد على القول العاشر .

ثم ان هذه الاقوال قد ذكرناها شارحا للمتن فقط بدون التعرض لادلتها واجوبتها التفصيلية وبدون كيفية دوران التقسيم اليها بين النفى والاثبات ، فمن اراد الاطلاع

الذات علة لذات ما عدا والعلم للعلم وحيث اتحدا
بما تلونا لك علتاهما فاقض بان وحد معلولاهما

التفصيلي عليها فعليه بالكتب المفصلة التي منها كتاب صدر المتألهين .

(فصـل)

في ان علمه سبحانه بالاشياء بالاضافة الأشراقية عند المصنف (الذات) اي ذاته تعالى (علة لذات ماعدا) «من الممكنات مجردة كانت اومادية، لانه لابد للممكنات من علة ، وغير ذاته تعالى لاتصلح ان تكون علة (والعلم) اي علمه تعالى بذاته ، علة (للعلم) اي علمه بما عداه ، لما تقدم من ان العلم بالعلة من حيث انه علة علم بالمعلول (وحيث اتحدا) الالف للاطلاق ، وفاعله «علتاهما» اوانه من باب «اكلوني البراغيث» (بما تلونا لك) من ان صفاته عين ذاته ، فعلمه بذاته عين ذاته (علتاهما) اي علة ذات الممكنات ، وعلة العلم بالممكنات ، وتنسيق العبارة هكذا : «وحيث اتحد علتاهما بمقتضى ماتلوناه في الفصل السابق من اتحاد صفاته مع ذاته» (فاقض بان وحدمعلولاهما) اي معلول الذات ومعلول العلم والافلواتحد ذاته وعلمه ، وتعدد معلول الذات ومعلول العلم لزم صدور الكثير عن الواحد، وهو محال «فان الواحد لايصدر منه الكثير ،كما ان الكثير لايصدر واحد» ومعنى اتحاد المعلولين «انذات الممكنات هو علمه سبحانه» لكن لايخفى عدم استقامة الاستدلال ، اذ لوكان الواحد فاعلا بالقسر كالنار في الاحراق ونحوها صح ان الواحد لايصدر منه الكثير ، اما اذا كان الواحد فاعلا بالارادة فليس كذلك ، وقد تقدم في الفصل السابق انا لانعلم كيفية العلم وانما نعلم انه سبحانه ليس بجاهل .

فعلمه قد كان نوريته وكان نوريته قدرته
قدرته انتسابــه الاشراقى وفيضة المقدس الا طلاقى

وكيف كان وحيث تحقق ان علمه بالممكنات هو نفس تلك الممكنات (فعلمه) تعالى (قد كان نوريته) اى الوجود المنبسط على المهيات ، لاالنور الحسى العديم الشعور المنبسط على ظواهر السطوح المبصرة (وكان نوريته) تعالى (قدرته) ايضا، فذاته عين علمه وعين قدرته ، وقدرته وعلمه عين وجود الممكنات الخارجية ،وقد قالوا فى تشبيه ذلك «كما ان علم النفس بالصور العلمية المثالية التى فى عالمها عين قدرته عليها واضافته الاشراقية اليها» فكما ان النفس تخلق الصور فى صعقها وتلك الصور هى نفس علمى النفس بتلك الصور ونفس قدرة النفس على تلك الصور ، كذلك الله سبحانه يخلق الموجودات، ونفس تلك الموجودات علمه بها، وقدرته عليها ، فالاضافة الاشراقية هى ايجاد الموجودات ، لكن حيث ان النفس وجـود ضعيف فخلقه وعلمه وقدرته صور فقط ، اماالله سبحانه حيث انه وجود قوى فخلقه وعلمه وقدرته ، وجود الممكنات ، قالوا وكما ان الصور موجودة فى النفس مادام النفس متوجه اليها، وبمجرد صرف النظر عنها، تفنى فناءاً مطلقا ،كذلك الموجودات هى موجودة مادامت العناية الألهية قائمة بها وحائطة لها ، وبمجرد صرف العناية تفنى فناءاً مطلقا .

اذاً فـ(قدرته) تعالى (انتسابه الأشراقى) اى اضافته تعالى الاشراقية الى الممكنات ـ والاضافة الأشراقية هى ايجاد الموجودات كما عرفت ـ (و) بعبارة اخرى ، قدرته هى (فيضه المقدس الأطلاقى) «الياء» للاطلاق ، اى الفيض المقدس المطلق،وهو الوجود المطلق المنبسط على الأشياء، قال المصنف: فان للوجود مراتب «الوجود الحق،والوجود المطلق،والوجود المقيد،والأول هو الله جل شأنه،والثانى فعله، والثالث اثره» وانما قلنا : ان قدرته هى انتسابه الاشراقى، لانه لايعقل ماعدا ذلك فى

صرف الوجود نسبة ذهنية ينفى لذالك الصفة منفية
والعلم الاجمالى الكمالى لدى علم بتفصيل بذات كلشىء

البارى عزت اسمائه ، فان (صرف الوجود) الذى هو وجوده سبحانه (نسبة ذهنية ينفى) «نسبة» مفعول «ينفى» وفاعلا ينفى «صرف الوجود» فان النسبة المقولية التى هى الاضافة المكررة بين الشيئين، لامجال لها فى البارى سبحانه، اذكل الموجودات من فيضه المطلق ، وانتسابه الأشراقى ، فهو الموجد ، لا ان هناك امرين احدهما منسوب الى الاخر ـ كما هو الشأن فى الاضافة المقولية ـ .

و(لذالك) الذى ذكرنا من ان صرف الوجود ينفى النسبة كانت (الصفة) الزائدة على الذات (منفية) عنه تعالى ، فانه لو كان هناك شيئان، كان صفة وموصوفا، اما اذا كان هناك صرف الوجود بدون النسبة ، لم تكن هناك صفة زائدة على الموصوف ، قال الامام امير المؤمنين عليه السلام : و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه .

(و) لايخفى ان المشائين والاشراقيين اختلفوا فى علم الله سبحانه بعد ان اتفقا على وجود (العلم الاجمالى الكمالى) له وهو علمه بذاته بما انه علة للممكنات ، اما مورد الاختلاف فقد قال الاشراقى : ان نفس وجود الذات علم اجمالى مقدم على العلم التفصيلى الذى هو وجود الاشياء ، وقال المشائى : ان علمه اجمالى لاتفصيلى لان وجود الذات واحد بسيط فلايمكن ان تنشكف به الأشياء المتخالفة تفصيلا .

لكن المصنف قال : ان العلم الاجمالى (لدى) هو فى نفس الوقت علم تفصيلى فهو (علم بتفصيل بذات كل شىء) من الممكنات فانه سبحانه لما كان نورا فهو ظاهر لنفسه ـ وهذا هو علمه الاجمالى بالموجودات، لان العلم بالعلة علم بالمعلول، ثم ان ظهوره تعالى لنفسه هو ظهور الموجودات له ـ وهذا هو العلم التفصيلى

لم تك بالسلب البسيط في الازل لكن ما بَه انكشافها حصل
وجودها بما هو العلم سبق كما بما انضاف اليها قد لحق

بالموجودات ـ واذا اردت المثال ، فقل ان نور الشمس هو واحد ، وفي نفس الوقت متعدد باعتبار اشراقه على المرايا المختلفة الألوان .

ان قلت : ذات كلشيء «التي ذكرتموه في النظم» لم يكن في الازل ، فكيف كان معلوما ، فان المعدوم لايعلم ؟

قلت : صحيح ان الموجودات «الزوج التركيبي من المهية والوجود» لم تكن في الازل ، لكن « علمه سبحانه » الذي هو وجود تلك الموجودات «اذ الموجودات عبارة عن نوره تعالى المشرق في المهيات» كان من الازل ، اذاً تحقق ان الموجودات لها جهتان ، جهة النورية ، وهي موجودة من الازل ـ لان النور هو علمه تعالى الذي هو ذاته ـ وجهة المهية ، وهي حادثة ، فـ(لم تك) الممكنات في الازل ـ كما ذكرتم انتم في الاشكال بان ذات كلشيء لم يكن في الازل ـ وهذه السالبة «اى لم تك» انما هي (بالسلب البسيط) اى السالبة بانتفاء الموضوع ، لا السالبة المركبة اى التي بانتفاء المحمول ، فانك اذا قلت : « ليس زيد بقائم » فقد يكون ذلك ، لعدم وجود زيد اصلا ـ وهذه سالبة بسيطة ـ وقد يكون لانه ليس بقائم مع انه موجود ـ وهذه سالبة مركبة ـ لان القضية مشتملة على جزء ايجابي «هو وجود زيد» وجزء سلبي هو «عدم قيامه» ـ .

والحاصل ان كلام المستشكل الذي يقول دات كلشيء لم يكن (في الأزل) صحيح (لكن مابه انكشافها) وجودها في الخارج (حصل) في الازل ، فللممكنات جهتان: جهة (وجودها بما هو العلم) للبارى تعالى ـ الذي هو النور، وهو الذات ـ، وهذه الجهة (سبق) اذ علمه كان من الازل ، والجهة الثانية جهة مهياتها ، وهذه هي

وليس مجدا ان وجودها انكشف   بل انكشاف في انكشافه شرف
فذاته عقل بسيط جامع   لكل معقول والامر تابع

الحادثة .

واليه اشار بقوله : (كما) ان وجود الممكنات (بـ) ملاحظة (ما) اى المهيات التى (انضاف اليها) اى الى تلك الوجودات ـ التى كانت وجودا واحداً ازلياً ـ (قد لحق) فان المهيات لم تكن ازلية .

(و) اعلم ان الله سبحانه علمه بذاته هو المجد له ، لاان علمه بالممكنات مجد له ، فمجده هو ذاته ، وعلمه بذاته ، وعلمه بما عدا ذاته ، المنطوى فى علمه بذاته ، فـ(ليس مجد) له تعالى (ان وجودها) اى وجود الممكنات المضاف الى المهيات (انكشف) له تعالى (بل انكشاف) لتلك الموجودات منطويا (فى انكشافه) تعالى لذاته (شرف) لـه سبحانه ، فمجده فى علمه بتلك الموجودات منطويا فى علمه بذاته ، وهذا الشعر « اى وليس مجد الخ » لاجل افادة انه تعالى ليس يكمل بسبب علمه بالمعلومات ـ كما انـا نكمل بعلمنا بالمعلومات ـ فـلايقال ان الله ليس بكامل فى مرحلة ذاته، لاحتياجه الى الموجودات ، بل انما يكون كماله بعلمه بذاته وهذا العلم هو نفس علمه بالمعلومات .

بقى سؤال وهو انه كيف يمكن ان يكون نفس الموجودات ذات الله سبحانه ـ اى علمه ـ مع ان الذات واحدة والموجودات كثيرة ؟

والجواب: ان هناك جهتين ذات الله سبحانه وامره تعالى (فذاته) تعالى(عقل) اى علم (بسيط) وفى عين بساطته (جامع) فى مرتبة ذاته (لكل معقول) وهذا مايعبرون عنه بمسألة «الكثرة فى الوحدة» كثرة المعلومات فى وحدة الذات (والامر) لله تعالى (تابع) ومعنى تبعية الامر ان الوجود المنبسط على هيا كل الممكنات تابع له تعالى ـ

لابمعنى ان يكون هناك ذات وتابعية، بل بمعنى التابعية المحضة، التى ليست بالمعنى المصدرى ، اذ ليس هناك شيئان ـ وهذا مايعبرون عنه بمسألة «الوحدة فى الكثرة» اذ الوجود المنبسط التابع يكون فى كثرة الموجودات .

ثم لا يخفى انهم اطالوا فى تقرير هذه الأمور اطالة مفصلة ، لكن حيث ان الامر خارج عن نطاق العقل اذ العقل لايحيط بما لايدخل تحت الاحاطة ـ وهوالله سبحانه وصفاته ـ فكل كلام فى هذا الباب يصل الى طريق المسدود ، ولذا لم نجد منهم الاالفاظا مبهمة واحيانا فارغة، واحيانا اخرى خلاف البرهان والمنطق، فاللازم ترك الخوض فيما لايزيد الخوض فيه الاعضالا وابهاما ، وهكذاكثير من مباحثهم فى الالهيات مما تقدم بعضها او يأتى .

(فصــل)

فى رد مذهب المشائين بان علمه سبحانه بالارتسام ، فان المشائين احتملوا فى علمه سبحانه بالممكنات ستة احتمالات ابطلوا خمسة منهـا و بقى الـادس الذى هو الارتسام ، ووجه الحصر كما ذكره المصنف ، ان الاشياء فى الازل :

١ ـ اما لاشيئية لها مهية ووجوداً .

٢ ـ واما بان لها شيئيةمهية فقط ، واما بان لها شيئية مهية ووجوداً، والوجود اما ذهنى واما عينى .

٣ ـ والذهنى اما بنحو الارتسام .

٤ ـ واما بنحو الاتحاد والعينى .

٥ ـ اما وجود تجردى .

٦ ـ واما وجود مادى .

وقولهم علمه الاشياء فى الازل اما بالارتسام فى الذات حصل
فهو والا الخلق كان ازلى او ميزه وعلمه لم يحصل

والحاصل ان فى الممكنات فى الازل ستة احتمالات :

الأول : انلاوجود ولامهية لها .

الثانى : ان لها مهية فقط .

الثالث ان لها وجودا ذهنيا بنحو الارتسام .

الرابع : ان لها وجودا ذهنيا بنحو الاتحاد .

الخامس ان لها وجودا عينيا تجرديا .

السادس : ان لهـا وجوداً عينيا ماديا ، وقد ابطل المشائون خمسة من هذه الاحتمالات واثبتوا الاحتمـال الثالث فقط ، فأشار الى ذلك بقوله : (وقولهـم) اى المشائين (علمه) تعالى بـ (الاشياء) الممكنة (فى الازل) على احتمـالات ستة، اشار الى الثالث بقوله (اما بالارتسام فى الذات حصل فـ) هذا (هو) مطلوبهم، اذ يبطلون ماعداه، ولكن فيه انهذا ايضا باطل، لانالارتسام يوجب التغير والحدوث والواجب سبحانه منزه عن ذلك (والا) يكن ارتساما كان ولزم (الخلق كانازلى) وهذا باطل لان الخلق حادث وهوينافى الازلية (او) كان الاول ولزم ان (ميزه) اى امتياز الخلق الممكن (وعلمه لم يحصل) فانه لو لم يكن للاشياء فى الازللامهية ولاوجود، لزم عدم امتياز البارى للاشياء بعضها عن بعض ، اذ الامتياز اما بالوجود واما بالمهية ، والمفروض انه لاوجود ولامهية ، لكن عدم علم الله بـالاشياء ـ فى الازل ـ باطل ، فهذا الاحتمال الاول باطل ايضا .

او يثبت المعدوم اويكن مثل　　　او غيره وامتنع التالى لكل

(او) كان الثانى ولزم ان (يثبت المعدوم) اذ لو كان للاشياء فى الازل مهية ، لزم اثبات المعدوم ، لكن المعدوم لاثبوت ولامهية له ، فهذا باطل ايضا .

(او) كان الخامس بان (يكن) الخلق فى الازل (مثل) افلاطونية ، اذ لوكانت للاشياء فى الازل وجودات تجردية ، لزم قول افلاطون بالمثل النورية، وهذا باطل ايضا لانه يلزم تعدد القدماء .

(او) كان (غيره) وهو الرابع اى اتحاد العاقل والمعقول ، وهذا باطل ايضا للزوم الاثنينية بين العاقل والمعقول .

(و) حيث (امتنع التالى) فى الشرطية (لكل) هذه الاحتمالات بقى الارتسام الذى اختاره المشائون، وقد اجاب المصنف عن المشائين القائلين فى العلم بالارتسام بجواب نقضى، وجواب حلى .

اما النقضى فهو انه اذاكان العلم ارتساميا لزم ان تكون القدرة ارتسامية ،لكن ارتسامية القدرة باطلة ، فارتسامية العلم باطلة ايضا ، وجه الملازمة ان القدرة ايضا ازلية كالعلم ـ فان كل صفات الله تعالى ازلية ـ وكما ان العلم يقتضى معلوما ،كذلك القدرة تقتضى مقدوراً، فاذاكانت ازلية العلم توجب المعلوم الازلى كذلك كانت ازلية القدرة توجب المقدور الازلى،وحيث يبطل الاحتمالات الخمسة، فى المقدور الاول كبطلانهـا فى المعلوم الازلى ـ لزم ان يقول المشائون بارتسام المقدورات فى الازل لكن ازلية الارتسام لاتكفى هنا فى باب القدرة، فان الصورة هنا لاتكفى، فان الوجود العينى ايضا ـ فى المقدورات ـ تحتاج الى القدرة .

واذا بطل اللازم «وهو ارتسامية القدرة» بطل الملزوم «وهو ارتسامية العلم»

بمثل قدرة وغيرها انتقض والحل ان لم يعن معناها العرض

والى هذا الجواب النقضى اشار المصنف بقوله (بمثل قـدرة وغيرهـا)كالارادة المحتاجة الى المراد (انتقض) استدلال المشائين فى باب «العلم» ، و «بمثل» متعلق بـ « انتقض » .

واما الجواب الحلى عن استدلال المشائين فى باب العلم ، بانه ليس المراد بالعلم المعنى العرضى للعلم الذى هو المعنى الاضافى العرضى المتأخر عن المتعلق، بل المراد مبدء تلك الاضافة ، وهى متقدمة على وجود المتعلق ، وبعبارة عرفى ان المراد بالعلم الخصوصية الكائنة فى ذاته سبحانه ـ اوهى عين ذاته ـ التى بها تكون الاضافة حال وجود المتعلق، كما ان القدرة ايضا كذلك فقد يراد بها المعنى الاضافى المتعلق بالمقدور ، اوقد يراد بها مبدء تلك الاضافة ، التى بها تكون العلة علة ـ اذ لولا هذا المبدء لم تحصل الاضافة . . .

والى هذا الجواب الحلى اشار المصنف « ره » بقوله : (والحل) لاشكال المشائى (ان) يراد بالعلم والقدرة والارادة معناها المبدئى ـ الذى هو مقدم على وجود المتعلق ـ و(لم يعن) اى لم يقصد ـ بصيغة المجهول ـ (معناها) اى معنى القدرة وغيرها ، الذى هو ذلك المعنى (العرض) ولعل الى هذا اشار الامام الرضا عليه السلام حيث قال لهمعنى الربوبية اذلامربوب وحقيقة الالهية اذلا مألوه ومعنى العالم ولامعلوم .

(فصـل)

ذكروا ان مراتب علم الله سبحانه ستة ، ومعنى ذلك ان الله تعالى يعلم الشىء

اذ يكشف الاشياء مرات له   فذا مراتب يبان علمه

ست مرات ، ومثلوا لذلك بالمراتب العلم فى الانسان فمثلا الكتابة التى هى فعل من افعال الانسان كامنة اولا فى عقله البسيط ، مثل كون الحروف فى مداد رأس القلم الحسى ، ثم تبرز الكتابة بنحو الكلية فى عقله التفصيلى النفسانى مثل ان كل الف ممدود وكل دال منحنى ثم تبرز بنحو الجزئية فى الخيال حيث يتصور الانسان صورة الالف والدال، ثم تبرز بنحو الجزئية المادية فى اللوح الخارجى ، قالوا اما مراتب علم الله سبحانه فهى :

١ ـ العلم بالعناية .

٢ ـ القلم الذى هو العقل الاول .

٣ ـ القضاء الذى هو الصور التى فى القلم .

٤ ـ اللوح وهو النفس الكلى السماوى .

٥ ـ القدر وهو النقوش المنطبقة فى الفلك .

٦ـ سجل الكون الذى هو الصور الجزئية المنطبعة فى المادة، ومعنى ذلك ان الله سبحانه يعلم الشىء الموجود فى الخارج ست مرات بمختلف صور ذلك الشىء فهذه الامور الستة فى الله سبحانه، مثلها مثل العقل البسيط والعقل التفصيلى والخيال واللوح الخارجى بالنسبة الى الانسان ـ فيما اذا كتب شيئاً ـ .

لكن لايخفى ان بعض المذكورات قد ثبت بطلانه ـ كمسألة العقول والنفوس ـ وبعض المذكورات عارية عن اى الدليل وشاهد ، وانما هى استحسانات يجدر بالانسان ان يتجنبها اطلاقا فان العقل المحدود فى الانسان، لايحيط بالذات او الصفات غير المحدودة فى الله سبحانه ، وانما نحن نذكر ما ذكروا شرحاً للنظم .

(اذ يكشف الاشياء مرات له) تعالى (فذا مراتب يبان) ويظهر (علمه) سبحانه

عناية وقلم لـوح قضــا وقدر سجل كون يرتضى
ما من بداية الى نهاية فى الواحد انطوائه عناية
فالكل من نظامه الكيانى ينشأ من نظامه الربانى
والممكن الاقرب الاشرف قلم وصور قامت به قضا حتم

اى يظهر علمه تعالى ذا مراتب، لان الاشياء الخارجية تنكشف له تعالى فى ست مرات، وتلك المراتب هى (عناية وقلم) و(لوح) و(قضاوقدر) و(سجل كون) وسجل الكون (يرتضى) اى مرضى لنا خلافا لمن جعل مراتب علم الله خمسة وانكر سجل الكون هذا مجمل الكلام واماتفصيله :

١ ـ (ما) اى الشيء الذى يكون (من بداية الى نهاية) اى من اول الوجود الى آخر الوجود (فى الواحد) تعالى (انطوائه) اى ان العلم ابتداء الوجود الى انتهائه منطو فى علمه تعالى بذاته (عناية) اى هذا ما يسمى بالعلم العنائى .

اقول : الاظهر لدى فى اعراب هذا البيت ان «عناية» خبر «ما» و«انطوائه» صفة «ما» و«فى الواحد» متعلق بـ «انطوائه» والمعنى للبيت « العلم المتعلق بكل الوجود » ـ من اوله الى آخره ـ الذى هو منطو فى علم البارى بذاته ، يسمى ذلك العلم بـ «العناية» ـ وانما يسمى بذلك، لانه معنى لله سبحانه ومقصود له، ثم انهم قد اعتبروا فى العلم العنائى كونه سابقا على النظام الاحسن، وفعليا اى منشاءاً لذلك النظام الاحسن.

وعلى هذا (فالكل) اى كـل مافى الكون (من نظامه الكيانى) اى النظام الموجود فى عالم الكون ـ فـ «من» بيان «الكل» (ينشأ) ذلك الكل (من نظامه الربانى) اى العلم الفعلى لله تعالى ، كما ان القصر الشامخ من علم المهندس الذى هو سابق على القصر .

٢ ـ (والممكن الاقرب) منه تعالى (الاشرف) من كل ممكن يسمى بالـ(قلم)،

وصورا ما تحت كل صورة   جمعهـــا بوحدة ضرورة

وهو العقل الاول ، وانما سمي قلماً لكونه واسطة لافاضة الحق تعالى «جميع صور مادونه» كما ان قلم الكاتب واسطة لافاضة الكاتب الحروف والنقوش ، لكن لايخفى انه قد ثبت بطلان القول بالعقول، ولذا قال الامام نصير الدين الطوسي: «وادلة وجوده مدخولة» .

۳ - (وصور قامت به) اى بالقلم ، قيام صدور سواء كانت تلك الصور بواسطة او بدون واسطة (قضاحتم) اى قضاء حتمى ، لابد وان تكون ، فعالم القضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات ، والقضاء الحتمى هو الذى لايقبل التغيير والتبديل .

ثم ان القضاء على قسمين: القضاء الاجمالى، وهو الصور الكلية القائمة بالقلم فى عالم الابداع، وحيث ان تلك الصور بسيط الحقيقة فهي مشتملة على جميع صور الموجودات وكمالاتها ، والقضاء التفصيلى وهى عبارة عن الصور المجردة القائمة بالعقول العرضية او بالنفوس الكلية ، والى هذين القسمين اشار فى البيتين الآتيين، وتعديلهما هكذا «فقلمه تعالى هو قضائه الاجمالى وقضائه التفصيلى هو ما جمع القلم من الصور بحيث ان تحت كل صورة جميع الصور الطبيعية فى عالم المادة» فاولا الشطر الثانى من البيت الثانى، ثم الشطر الاول منه، ثم الشطر الثانى من البيت الاول، ثم الشطر الاول منه ، واذا عرفت المعنى فاليك الشرح .

(وصورا) مفعول «جمعها» وفاعل «جمعها» ضمير «القلم» (ماتحت كل صورة جمعها) اى جمع القلم صورا تفصيلية ماتحت كل صورة اجمالية ويقال لتلك الصور الاجمالية المثــل النورية ، والمثل الافــلاطونية ، وجمع الصور الاجمالية للصور التفصيلية (بـ) نحو (وحدة) اى بنحو الوحدة والبساطة (ضرورة) وبداهة لان فاقد

فهى اذاً قضائه التفصلى قلمه قضاؤه الا جمالى
نفس سما كلية لوح حفظ ما انطبعت فقدر منها لحظ

الشيء لايمكن ان يكون معطيا له فحيث ان الصور الاجمالية تعطي الصور التفصيلية فلابد ان تكون واجدة لها .

(فهى) اى تلك الصور ـ التى هى «تحت» واشار اليها لقوله صورا ـ (اذاً قضائه) سبحانه (التفصيلى) لكونها عقولا عرضية متكافئة وفيها كثرة نوعية لأن القضاء وجود الشيء فى عالم الابداع على سبيل الكلية ، كما ان القدر وجوده فى عالم الاختراع لانشائه الانشاء على سبيل الجزئية ـ كذا قال المصنف فى تعليقه ـ (قلمه قضائه الأجمالى) لوجدانه وجودات الصور القضائية .

٤ ـ النفس الكل السماوى يسمى باللوح المحفوظ، وهى محل الصور الكلية للكائنات فقوله (نفس سما كلية) اصله «النفس الكلية السماوية» (لوح حفظ) اى انها هى اللوح المحفوظ، اما كونها لوحاً فلان منزلتها من العقل فى قبول الصور الكلية منزلة اللوح الحسى من القلم الحسى فى قبول النقوش الحسية، واما كونها محفوظة فلانحفاظها وانحفاظ صورها لتجردها و كليتها عن التغيير كذا قال المصنف ، لكن لايخفى ان كل ذلك بلادليل ، بل الدليل دل على خلاف ذلك فان وجود مالايتغير ووجود المجرد خلاف الادلة العقلية والنقلية، وحيث ان الفلاسفة الاسلاميين ارادوا التطبيق بين الفلسفة اليونانية والادلة الشرعية وقعوا فى مأزق اضطروا معها من قبول وذكر مالا برهان له ، وتطبيق ماللبونان على ماورد به الاثر بدون شاهد على التطبيق .

٥ ـ قالوا الصور الجزئية القائمة بالنفس السماوية المنطبعة فى الفلك ، هذه الصور الجزئية ، هى القدر ، فالقدر على وزان القضاء ، اذ الصور الكلية القائمة بالعقل ، قضاء ، والصور الجزئية القائمة بالنفس الفلكى ، قدر واليه اشار بقوله :

علميه ذا وسجل الكون عينيه من كلما فى العين
وكونه نوراً على القدرة دل لايلزمنها حدوث ما انفعل

(ما) اى نفس (انطبعت) فى الفلك (فقدر منها) اى من تلك النفس (لحظ) .

ثم القدر على قسمين :

الأول : القدر العلمى اى القدر الذى هو علم لله سبحانه ، وهذا ما تقدم فى قولنا « ما انطبعت ... » ولذا قال (علميه ذا) « الضمير » مضاف اليه، وعائدالى القدر اى ان القدر العلمى هو ذا الذى قلناه .

الثانى : القدر العينى وهى عبارة عن الصور الجزئية الموجودة فىالعين المكتنفة بالزمان والمكان ، والمكان والمادة وغير ذلك من مميزات الجزئية ، وهذا القدر العينىهوال «٦»الذى اشاراليه بقوله:(وسجل الكونعينيه)اى هوالقدرالعينى، ويسمى بـ « سجل الكون » وهو عبارة (من كلما فى العين) الخارجى، و«من» بيان « العينى ».

(فصل)

فى قدرته تعالى (وكونه) سبحانه (نورا على القدرة) اى على قدرته ، (دل) اذ الفياضية لازم النور ، والقدرة عبارة عن الفياضية المقارنة للعلم والادراك ، وقد سبق انهسبحانهعين العلم وعين الادراك، ثم ان المتكلمين قالوا انلازم كونه سبحانه قـادراً ان يكون العالم حادثـا زمانيا ، اذالقدرة عبارة عن « صحة الفعل والترك » فاللازم ان يكون الشىء عدما ثم يوجد بالقدرة خلافا لبعض الحكماء الذين قالوا بقدم العالم وانما فيه حدوث ذاتى لازمانى .

والىهذا اشارالمصنفبقوله:(لايلزمنها)اىلايلزممن القدرة(حدوثماانفعل)اى

لكن بالفعل الشعور وجبا فالحق موجب وليس موجبا

المخلوقات فان الحكماء عرفوا القدرة بانها « ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل » واشكلوا على تعريف المتكلمين بان « الصحة » بمعنى الأمكان ، وواجب الوجـود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فلايمكن وصفه « بالصحة » ولايخفى ما فى كلامهم من النظر كما لايخفى عدم صحة القدم الزمانى للعالم، بل انه حـادث زمانى كما دل عليه العقل والنقل .

(لكن بالفعل الشعور وجبا) اى يجب الشعوروالعلم بالفعل ـ فبدون الشعور لايسمى قدرة ـ كما انالنار لاتكون قادرة علىالاحتراق لعدم شعورها بذلك،ولزوم العلم بالفعل،فىالقدرة مورد اتفاق بينالحمماء والمتكلمين (فالحق) تعالى(موجب) بكسر الجيم اى فاعل يجب فعله بقدرته واختياره ،كما قالوا ان الشىء مالم يجب لم يوجد .

(وليس موجبا) بفتح الجيم ، حتى يكون فعله واجبا لابقدرتـه واختياره كالمضطر مثل فاعلية الشمس للاشراق والنار للاحراق، وهذا رد على من نسب الى الحكماء انهم يقولون بأن الله فاعل بالجبر لا بالاختيار ، والذى يظهر من كلمات الحكماء هو هذا ، ولم يظهر وجه ردالحكماء لهذه النسبة، فان كلامهم ظاهر فىانه سبحانه فاعل بالجبر وتخلصهم غيرمفيد كما لايخفى على من راجع المفصلات وقد وقعوا فى هذا التناقض لارادة جمعهم بين الفلسفة والشريعة.

(فصـل)

فى عموم قدرته تعالى،وقداستدلوا لذلك بأدلة سبعة، ولايخفى انا قدتصرفنا فى بعض الادلة ليلائم مانراه من عدم الجبر فان مذهب بعض المستدلين بهذهالادلة

يعطى عمومها عموم الجعل ونفى اعطا القوة للفعل
وان علم الاول فعلى وكيف لا وعلمه ذاتى

تشم منه رائحة الجبر ، كما لايخفى .

وكيف كان فالدليل الأول ما اشار اليه بقوله تعالى (يعطى عمومها) منصوب على المفعولية (عموم الجعل) فاعل « يعطى » و « الجعل » بمعنى المجعولية ، اى انالجعل عام لجميع الممكنات لعموم ماهو مناطها وهو الامكان ، ولايصلح لاعطاء الوجود لها الا الواجب تعالى، فعموم المجعولية يدل على عموم القدرة شئت قلت «كل ما عدا الواجب والممتنع ممكن» « وكل ممكن مقدور » اما الاول فلوضوح انه لاشق رابع ، واما الثانى فلانه اذا لم يكن مقدورا لم يكن ممكنا وقد فرضانه ممكـن .

الثانى : ما اشار اليه بقولـه (ونفى اعطا القوة للفعل) اى ان ما بـالقوة لايتمكن ان يعطى مابالفعل، اذ الذات الفاقدة للفعلية لاتتمكن اعطاء الفعلية ـ فانفاقد الشيء لايعطيه ـ ووجه الاستدلال بهذا الدليل انما سوى الله سبحانه منالممكنات لافعلية لها من جميع الجهات ، وانما الله وحده هو الذى له الفعلية الكاملة فليس له جهة عدم ذاتى او وصفى او نقص ذاتى اووصفى فغير الله لايقدر علىاعطاء الفعلية لشيء وانما الله وحده هوالذى له اعطاء الفعلية ولايخفىان المصنف ذكرهذا البيت فيعداد الدليل الاول لأنه جعل كل شطر منه دليلا مستقلا .

الثالث: انعلمهتعالىبالاشياءفعلى«اذعلمهعينذاتهفحيثانذاتهفعلى،فعلمه ايضا فعلى » وقدرته عين علمه «كما تقدم» وحيث ان العلم متعلق بكلشيء فقدرته متعلقة بكل شيء والى هذا الدليل اشار المصنف بقوله: (وان علم الاول) تعالى شأنه(فعلى وكيف لا) بكون علمه فعليا (و) الحال ان (علمه ذاتى) .

والشیء لم یوجد اذا لم یوجدا   وباختیار اختیار ما بدا
وکیف فعلنا الینا فوضا   وان ذا تفویض ذاتنا اقتضی

الرابع: ان الممکن فی ذاته عدم محض وانما یوجد بواسطة العلة اذ فالوجود لیس عین ذات الممکن ، ولاجزء ذات الممکن ومالیس له حظ من الوجود کیف یمکن ان یعطی الوجود للغیر والی هذا اشار بقوله (والشیء لم یوجد) بصیغة باب الافعال (اذا لم یوجدا) ـ بصیغة المفعول ـ فان الایجاد فرع الوجود ، واذ لاوجود للمکنات فی ذواتها فلیس لها الایجاد .

الخامس : ان کلشیء یفعله الانسان انما یفعله باختیاره الاالاختیار « ذاته » فانه لیس باختیار ، اذ لوکان « اختیاره ایضابالاختیار » لزم التسلسل اذاً فاختیار الانسان للاشیاء لیس باختیاره ، بل بخلق الله تعالی الاختیار فیه فیکون مشمولا لقدرته تعالی والی هذا اشار بقوله (وباختیار) الانسان (اختیار ما بدا) « ما » نافیة ، ای لم یظهر اختیار الانسان للاشیاء بالاختیاره ، فکل شیء باختیار اما الاختیار ذاته فبخلق الله سبحانه له ، ولکن لایخفی ان هذا لایوجب الجبر اذ الفعل الاختیاری هو ما کان الفعل بالاختیار ، لاماکان اختیار الفعل بالاختیار کما ان بعض مقدمات الفعل ـ کالحیاة وما اشبه ـ ایضا لیس بالاختیار .

السادس: ان فعل الانسان لشیء منوط بعدة مقدمات کالتصور والتصدیق بالنتیجة والمیل والعزم والجزم والشوق الاکید، وحرکة العضلات وکل هذه مشروطة بحیاة الفاعل والحیاة خارجة عن اختیار الانسان، فالعقل لیس باختیار الانسان اختیاراً تاماً کما قاله المعتزلة بل بعض مقدماته تحت اختیار الانسان ولوکان الفعل تحت اختیار الانسان بکل مقدماته لزم ان یکون ذاتنا تحت اختیارنا ، وهذا باطل بالضرورة .

والیه اشار بقوله : (وکیف فعلنا الینا فوضا) تفویضا کاملا (و) الحال (ان ذا)

اذ خمرت طينتنا بالملكة وتلك فينا حصلت بالحركة
لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا

ای تفویض فعلنا (تفویض ذاتنا) الینا (اقتضی) ای اقتضی تفویض ذاتنا الینا والحاصل ان تفویض الفعل الینا تفویضا کاملا، یقتضی تفویض الذات لکن اللازم باطل، فالملزوم باطل ایضا .

السابع : ان الفعل یصدر من الانسان بتوجیه الملکات الموجودة فی الانسان والملکات مخمرة فی طبیعة الانسان، فلیست تلک الملکات باختیار الانسان فالفعل الناشیء من تلک الملکات لیس باختیار الانسان اختیاراً کاملا بل للاختیار مدخلیة فیه، بحیث لولا الاختیار لم یصدر .

والی هذا اشار بقوله: (اذ خمرت طینتنا بالملکة) ولذا نری ان بعض الناس بفطرتهم یمیلون الی السخاء او البخل ، والشجاعة او الجبن وهکذا (وتلک) الملکة (فینا حصلت) تحصیلها الکامل (بالحرکة) فان الملکات تحصل کمالها من تکرر الافعال ، فان البخیل انما یتقوی فیه البخل بتکرار عدم الاعطاء فی مواقع الاعطاء والشجاع تتقوی فیه الشجاعة ، بتکرر الاقدام فی مواقع الاقدام وهکذا .

وعلی هذا فلو قال « قـویت » مکان « حصلت » لکان احسن وحیث ان بعض الادلة السابقة اوهمت الجبر اشار المصنف الی ان الامر لیس کذلك ، بل هو امر بین الامرین کما نعتقده و دل علیه الدلیل (لکن کما الوجود منسوب لنا) ای الینا، فیقال وجود زید مع انه من الله سبحانه کذلك (فالفعل) الذی نأتی به (فعل الله) تعالی (وهو) فی عین کونه فعل الله (فعلنا) ایضا ، ولذا قال تعالی : « وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی » وقال : «أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون » وقال : « الذی هـو یطعمنی ویسقین واذا مرضت فهو یشفین » الی غیرها من الایات والاخبار الناسبة لفعلنا الی

الله سبحانه ، وقالوا في تقريب ذلك ان الحواس هي التي تدرك وفي عين الوقت ان النفس هي التي تدرك فيصح ان يقال ابصرت ويصح ان يقال رأى بصرى وهناك اربعة اقوال اخر في كيفية صدور الأفعال منا :

الاول: مااختاره الشيخان نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي ومن تبعهما من ان الافعال صادرة من البشر ولكنها تصدر من الله بالواسطة حيث ان قدرة البشر وارادة البشر والاجهزة الاخر التي يتوصل بها الانسان الى النتيجة كلها مخلوقات لله سبحانه وهذا القول هو الاصح عندى اذ يلزم على القول الاول عدم صحة العقاب والثواب فهل يصح عقاب العين « الذى لا يرجع عقابه الى عقاب النفس » بواسطة الرؤية ، وهكذا فان الاعضاء مجبورة صرفة لامدخلية لها اطلاقا بل حالها حال منشار النجار وسكين القصاب .

الثاني : ان الافعال كلها من الله سبحانه وهذا مختار الجبرية، وهذا باطل بالبداهة والا لزم عدم الفرق بين حركة المرتعش والحركة الاختيارية للانسان .

الثالث : ان الافعال كلها من الانسان ، وهذا مذهب المعتزلة وقالوا ان ذلك مثل ان يعطى المولى لعبده سيفا فان ما يفعله العبد بالسيف انما هو فعل العبد فقط وهذا باطل ايضا اذ فرق بين السيف في يد العبد وبين الانسان الذى بقائه وحركته وكل شيء منه تحت سلطة الله واختياره فانه بمجرد ان يصرف الله عنايته عن العبد يكون عدما صرفا مثل ان احدنا لو صرف عنايته عن الصورة التي في ذهنه انمحت الصورة عدماً محضاً .

الرابع : أن الله والعبد كليهما في عرض واحد في التأثير في الفعل وهذا واضح العدم ان الانسان هو السبب القريب والله هو السبب البعيد ثم لو كان اشتراك لم يكن احد الشريكين اولى بالثواب والعقاب من الشريك الآخر، وتفصيل الكلام في هذه الامور خارج عن مقصد الشرح .

ان بيان كون صرف النورحى   بعد بيان العلم والقدرة طى
اذ علمه الاشياء من ان تحضرا   فعلمه يكون سمعاً بصرا

(فصـل)

فى كونه تعالى حيا سميعا بصيرا اما الدليل على كونه حيا فهوما تقدم من كونه عالماً قادرا اذالعلم والقدرة لايمكن وجودهما الابعدوجود الحياة ولذا قال المصنف (ان بيان كون صرف النور) ومحض الوجود ـ اذ تقدم ان الله تعالى صرف نـ ور ومحض وجود ـ (حى) خبر كان (بعد بيان العلم والقدرة) لـه سبحانـه (طى) خبر «ان» فان الحياة قدتكون بمعنى الصفة الباعثة للحس والحركة وهذه الحياة موجودة فى الحيوان وقد تكون بمعنى الصفة الباعثة للنمو وهذه الحياة موجودة فى النبات وقدتكون بمعنى كون الحى قادرا عالماً وهى عين ذات الحى وهذا المعنى موجود فى الله سبحانه ، فليست حياته زائدة على ذاته .

ثم (اذعلمه) تعالى بـ (الاشياء من) قبيل العلم الحضورى بـ (ان تحضرا) الاشياء لديه بمعنى كون علمه بالاضافة الاشراقية كما تقدم (فعلمه) المتعلق بالمسموعات (يكون سمعا) وعلمه المتعلق بالمبصرات يكون (بصرا) هذاماذكروه ولكنك قدعرفت جهلنا المطلق بما هنالك وانما نعلم انه سميع بصير، اما كيف ذاك فخارج عن نطاق ادراكنا المحدود .

ثم انه لماذا لايوصف سبحانه بالشم واللمس والذوق، وهى بقايا الحواس فى الحى لانعلم ذلك، وحيث ان اسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز اطلاق لامس وذائق وشام عليه تعالى ، وهل ان لفظ المدرك الـذى اطلق عليه فى الآثار يشمل الثلاثة ام لا احتمالان .

اللفظ موضوعاً لدى الا نام   مما هو المعروف بالكلام
فهو وجود معــه وجود   ذهناً له بجعلنـا شهود

(فصــل)

في كلامه تعالى ، لايخفى ان الكلام اطلاقين :

الاول : الحروف والاصوات الدالة على المعاني الذهنية .

الثاني : الصفة القائمة بالنفس التي يتمكن بها الحي من الاعلام عن نفسه سواء بواسطة الصوت او الكتابه او الاشارة كما نرى ان الطبيب قد يقول انا طبيب وقد يكتب نسخة الطبابة ، وقد يعمل عملا يدل على ذلك كان يمرض مريضا بيده بتزريق ابـرة اونحو ذلك، والى المعنى الاول اشار بقوله: (اللفظ) في حال كونه (موضوعا) لمعاني خاصه (لدى الانام) «لدى» متعلق بـ «موضوعا» (مما هو المعروف بالكلام) «مما» خبر « اللفظ » اى ان اللفظ من ضمن الأشياء التي يطلق عليها الكلام ، اذ قد عرفت ان الكلام يطلق على اللفظ وعلى غير اللفظ (فهو) اى اللفظ (وجود) دال (معه وجود) آخر يكون ذلك الوجود الثاني مدلولا، والوجود الاول دالا، والوجود الاخر هو الصورة الذهنية (ذهنا) اى في الذهن ، اى « وجود ذهنا » (له) اى للوجود الثاني (بجعلنا) ووضعنا (شهود) اى يشهد الكلام على الوجود الذهني بالوضع ،لابالطبـع ، وهذا اشارة الى ان دلالة الالفاظ على المعاني بالوضع لابالطبع كما قاله بعض حيث قال ان في الحروف والنبرات خصوصية تلك الخصوصية تدل على المعاني لا ان واضعاً وضع تلك الالفاظ على المعاني وتفصيل الكلام في ذلك راجع الى علمي البلاغة والاصول فراجــع .

فحيث فى تادية ذا ايسر   من غيره لاسم الكلام اثروا
ولو فرضت غيره بديله   اذ ذاك حاله يكون حاله
فالكل بالذات له دلالة   حاكية جماله جلا لـه
وكل جزئى من الاسما وضع   وضعا الهيا لمعنى ما صنع

ثم انه انما سمى اللفظ فقط بالكلام ، مع ان الاشارة وغيرها ايضا تدل على المعاني المكنونة في الضمير ، لان اللفظ ايسر من سائر الدالات (فحيث فى تادية) اى اداء المتكلم المعنى الذى يريده (ذا) اى اللفظ (ايسر) من غيره لكونه صوتا غير قار ولايحتاج فى اداته الى مؤنة زائدة لضرورة التنفس (من غيره) اى من غير اللفظ فـ«من» متعلق بـ« ايسر » (لاسم الكلام اثروا) «باسم» متعلق بـ«اثروا» اى اختاروا اللفظ لانيكون مسماً لاسم الكلام .

(ولو فرضت غيره) اى غير اللفظ (بديله) اى بدلا من اللفظ فى الدلالة على مكنون الشخص ، مثلا جعلت الاشارة او الكتابة او اللمس او اطلاق الرائحة او الماس اللسان بالذوق ، لاجل الدلالة على شيء (اذ ذاك) اى حينئذ (حاله) اى حال ذاك الغير البديل (يكون حاله) اى حال اللفظ فى الدلالة ، اذا علمت ذلك نقول (فالكل) اى كل الموجودات (بالذات) اى بذواتها ووجوداتها (له دلالة) على الاله عز اسمه (حاكية جماله) اى جمال تلك الموجودات (جلاله) اى جلال الله سبحانه، وبهذا الاعتبار يصح ان يطلق على الموجودات «كلمات الله» فكماان الكلمة «اللفظ» دالة على المعنى فان وجود كلشيء دال على وجود الله وعلى علمه وعلى قدرته ؟

نعم دلالة بعض الموجودات اتم، ولذا اطلق على الائمة عليهم السلام كلمات الله التامات، فانهم عليهم السلام اتم من حيث الفضائل عن سائر الموجودات (وكل جزئى من الاسماء) اى كل فرد فرد من الموجودات ، وسميت اسماء ، لانها علائم

اذ عرض الدلالة العرضية تزول لا الذاتية الطولية
فمنه ما قد كان عين الذات كون بحيث ينشأ الايات

الله سبحانه، فان الاسم بمعنى العلامة (وضع) خبر «كل جزئى» (وضعا الهيا) بخلاف الاسماء الدالة على المعانى الذهنية فانها وضعت وضعا انسانيا (لمعنى ما) نافية (صنع) بخلاف المعانى الذهنية للالفاظ فانها معانى مصنوعة (اذ) توقيتية ، اى ماذكرناه «من ان وضع «الوجودات» انما هى المعانى لم تصنع» يكون فى وقت تتصف دلالة الالفاظ بالزوال ـ وبانها عرضية ـ بسكون الراء ـ بينما تتصف دلالة الوجودات «على الله سبحانه» بعدم الزوال، وبأنها طولية (عرض الدلالة العرضية) بسكون الراء، اى كون الدلالة العرضية ـ بفتح الراء ـ (تزول) لانها عرض ، فان الدلالة ليست جوهرا ، بل عرضاً (لا) الدلالة الوضعية الالهية (الذاتية) فان دلالة المصنوع على الصانع بالذات ، لاتقبض «الوضع» (الطولية) وانما كانت طولية ، لان المصنوع فى طول الصانع ـ وبعده ـ لافى عرضه ورتبته ، ولذا كانت دلالة الالفاظ على المعانى عرضية ـ «بالسكون» لان المخلوقات بعضها فى عرض بعض .

(فصل)

فى اقسام كلامه سبحانه (فمنه) اى من اقسام كلام الله تعالى (ما قد كان عين الذات) اذ ان الكلام عبارة عن ابراز المكنونات واظهار المضمرات، فكل مايكون اظهار الشيء يكون كلاما فظهور ذاته تعالى لنفسه هو كلام ، وهو عين ذاته تعالى، (كون) عطف بيان لـ «ما» (بحيث ينشأ) بصيغة المضارع من باب الافعال (الايات) فان الله سبحانه بواسطة ذاته المقدسة ـ التى هى كلام ـ انشاء الايات الكونية ـ

ومنه ماذا كلمات تمه كجامع الكلم هادى الامة

ومنه ما فى صحف منشرة ما مس ذا الاالنفوس الطاهرة

لسالك نهج البلاغة انتهج كلامه سبحانه الفعل خرج

وايات الله الكونية هى كتاب الله التكوينى ـ قال على عليه السلام يامن دل على ذاته بذاته.

(ومنه) اى من اقسام كلام الله تعالى (ماذا) اى ماهو ـ فذا ـ اسم اشارة بمعنى «هو» ـ (كلمات تمه) مخفف تامة وهى الموجودات التى كل كمال فيها بالفعل كالأنبياء والائمة عليهم السلام (كجامع الكلم) رسول الاسلام صلى الله عليه وآله (هادى الامة) وسمى بجامع الكلم، لانه جمع الاديان والمذاهب فى دين واحد، قال تعالى « بكلمة منه اسمه المسيح » وفى المأثور عن الائمة عليهم السلام « نحن الكلمات التامات» .

(ومنه) اى من اقسام كلامه سبحانه (ما فى صحف منشرة) الصحف عبارة عن المهيات ، ومافيها عبارة عن الوجودات، وانتشارها، لانها شملت كافة اقسام الوجود، والمراد كل مافى الوجود ، قال تعالى : «قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولوجئنا بمثله مددا» (مامس ذا) اى لم يدرك ماذكرناه، من ان الوجود بشراشره مراتب الكلام لله سبحانه (الا النفوس الطاهرة) عن الجهل (لسالك نهج البلاغة) اى السالك الذى سلك فى الطريق الذى يبلغه الى الحقيقة (انتهج) اى السالك الذى انتهج ـ وسلك ـ نهج البلاغة (كلامه سبحانه الفعل خرج) خرج فاعله «كلامه» اى ان الانسان العارف يعرف ان كلام الله سبحانه هو عبارة عن فعله تعالى، فكل فعله تعالى كلام له، لانه مظهر لجلاله وجماله ، وان كان يطلق الكلام ايضا لما يحدثه من الصوت فى الفضاء ، كما قالوا بالنسبة الى تكليم الله سبحانه لموسى عليه السلام من الشجرة قال عليه السلام فى نهج البلاغة «كلامه فعله» .

ان تدر هذا حمدالاشياءتعرف ان كلماته اليها تضف
عقيب داع دركنا الملايما شوقا موكداً ارادة سما

(ان تدر) ايها القارى (هذا) الذى ذكرناه من ان الوجودات كلمات اللهتعالى (حمد الأشياء) وتسبيحها لله تعالى (تعرف) «حمد» مفعول «تعرف» (ان كلماته اليها) اى الى مهية الأشياء (تضف) فباعتباران الوجودات صادرة منه تعالى ، يطلق على تلك الوجودات « كلمات الله » وباعتبار ان تلك الوجودات دالة على ذاته تعالى وعلمه وقدرته وسائر صفاته، تكون هى شارحة وحامدة لذاته سبحانه ومسبحة « اى منزهة ـ بالكسر ـ» لله تعالى ، قال سبحانه ، وان من شىء الايسبح بحمده ، اقول: ولكن يظهر من الأخباران الأشياء تسبح الله تعالى ، بلسان القـال ايضا ، بـالأضافة الى لسان الحال ، والله العالم .

(فصـل)

فى الارادة

اذا ادرك الانسان الشىء الملائم لطبعه ـ اما فعلا كانيريد اكل شىء اوتحركا كان يريد قتـل عقرب ـ بعد هذا الأدراك يحدث فى الانـسان الشوق المؤكد الذى يسبب هذا الشوق تحريك العضلات الى العمل، هذاالشوق المؤكد يسمىبالأرادة، والى هذا اشار المصنف فقال ـ بعد تعديل «يسم الشوق المؤكد ارادة» «والشوق الموكد هـو الذى يكون بعد الداعى ، والداعى عبارة عن درك الانسان للملائم» (عقيب داع) عقيب منصوب على الظرفية لقوله «شوقا» (دركنا) بالجر ، بدل من «داع» (الملايما) مفعول «دركنا» (شوقا موكدا) مفعول اول لـ«سم» (ارادة) مفعول

وفيه عين الداع عين علمه نظام خير هو عين ذاته
اذ ليس فيه حالة منتظرة حصلهـا منفصل تصوره

ثان لـ«سم» (سما) اى سم من «الاسم» والالف للاطلاق وقد عرف المصنف الارادة بقوله ان الارادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو ادراك الشيء الملائم ادراكا يقينيا او ظنياً او تخييليا موجبا لتحريك الاعضاء لاجل تحصيل ذلك الشيء ، قالوا وحيث انالله سبحانه ليستصفاته زائدةعلى ذاته فليست الارادة فيه عبارة عن الشوق المؤكد بل الارادة فيه هو الداعي ـ والداعيعبارة عنعلمه بالنظام الاحسن، وعلمه عين ذاته، فارادته عينذاته ـ فالداعي فيه سبحانه عين ذاته المقدسة .

والى هذا اشار بقوله (وفيه) تعالى الارادة هى (عين الداع) الذى هو (عين علمه) العنائى ـ كما تقدم بيانه في باب العلم ـ (نظام خير) مفعول «علمه» اى علمه بالنظام الاحسن ـ فان نظام العالم هو احسن الانظمة المتصورة ـ (هو) اى علمه (عين ذاته) المقدسة ، وتعديل النظم «الارادة فيه تعالى هى عين الداعى والداعى هـو علمه بالنظام الاحسن وعلمه هو عين ذاته» فارادته تعالى عين ذاته ، وانما قلنا ان الداعى عين ذاته ، وليس خارجاً عن ذاته تعالى «فليس مثلنا الذى يكون الداعى خارجاً عن ذاتنا كالمصلحة،او الترجيح لجانب على جانب ، او المنفعة» اذ لاحالة منتظرة فى ذاته تعالى يتصور تعالى تلك الحالة فيحصل فيه الداعى الى الايجاد (اذ) تعليلىلقوله «وفيه» (ليس فيه) سبحانه (حالة منتظرة حصلها) البارىسبحانه (منفصل) بدل من «حالة منتظرة» اى ليس فيه تعالى امرمنفصل (تصوره) فعل ماض، اى تصور للبارى ذلك الامر المنفصل فوجد فيه الداعى .

ثم ان المصنف ذكر فى الابيات الخمسة الاتية ان رضا الله سبحانه بفعلـه ـ الرضا الذى هو عين ذاته ـ هذا الرضا هو ارادته تعالى ، واستدل لذلك ، بأن الله

فحيث ذاته اجل مدرك اتم ادراك لابهى مدرك
مبتهج بذاته بنهجة اقوى ومن له بشيء بهجة
مبتهج بما يصير مصدره من حيث انه يكون اثره
كرابط لاشيء باستقلاله ليس له حكم على حياله

يدرك ذاته المقدسة ، فهو مبتهج بذاته ، افضل ابتهاج ، فهو مبتهج بآثار ذاته ، لان من احب شيئاً احب آثاره (فحيث ذاته) تعالى (اجل مدرك) بصيغة اسم الفاعل، لان ذاته حاضر لذاته تعالى ، وقوله « فحيث » مربوط بقوله الاتى « رضا ئه بالذات . . الخ » (اتم ادراك) مفعولا مطلق لـ «مدرك» وانماكان «اتم ادراك» لانعلمه حضورى ذاتى تفصيلى بغيره فكيف بذاته سبحانه .

(لابهى مدرك) بصيغة اسم المفعول، لكونه تعالى غيره متناه في البهاء والجمال، وهو تعالى بالاضافة الى انه يدرك لذاته (مبتهج بذاته بنهجة اقوى) ونحو اتم من كل ابتهاج ، اذ كلماكان المدرك ـ بالفتح ـ الحمد يكون الابتهاج به اقوى واتم، ولعل ما ورد في الادعية من تسمينه تعالى بـ « المرتاح » عبارة عن ابتهاجه تعالى بذاته (ومن له بشيء بهجة) لابد وانه (مبتهج بما يصير) هو(مصدره) ـ بالنصب خبر « يصير » والمراد بـ « ما » اثر الشيء ، اى ان من يكون مبتهجا بشيء، يبتهج بآثار ذلك الشيء ، كمن يحب عالما يحب تأليفاته، ومن يحب ولده يحب مايتعلق بولده وانماكان الابتهاج بالشيء، ملازما للابتهاج بآثار ذلك الشيء (من حيث انه) ـ عائد الى « ما » ـ .

(يكون اثره) فابتهاج المبتهج بآثار الشيء، لا باعتبار نفس الآثار، بل باعتبار كونها آثارا لمن ابتهج به ، فعلاقة الانسان بتأليف العالم، ليس بما هو تأليف، بل بما هو اثر لذلك العالم ، فالاثر حاله (كرابط) بين شيئين (لاشيء) في نفسه و

رضاؤه بالذات بالفعل رضا وذا الرضا ارادة لمن قضى

(باستقلاله) و« بذاته» وانما هو مجرد الربط (ليس له) اى لذاك الرابط (حكم على حياله) اى لاحكم للرابط فى قبال نفسه ، وانما حكمه رابطى محض ، فاذا تم مـا ذكرناه من ان الابتهاج بالمؤثر ابتهاج بأثره لـزم ان يكون (رضاؤه) سبحانـه (بالذات) المتعالية (بالفعل رضا) اى رضا بفعله ، فمن احب ذات نفسه ، احب فعل نفسه ، و « بالفعل » متعلق بـ «رضا» (و) هـ (ذا الرضا) والابتهاج بالفعل (ارادة لمن قضى) وقدر الامور ، اى البارى تعالى ، والحاصل من هذه الابيات الخمسة يكون هكذا « الله مدرك لذاته » « فهو مبتهج بذاته » « فهومبتهج بآثار الذات » « ابتهاجا تبعيا » « وهذا الابتهاج بالاثار هو ارادته تعالى » .

(فصـــل)

فى تأكيد القول بأن الداعى والغرض من ايجاد العالم هو عين ذاته تعالى واستدلوا لذلك بأن«كل فاعل حكم عالم لابد وان يعمل الشيء لاجل الخير الاكمل» «والله فاعل عالم حكيم» و«هو الخير الاكمل» فلابد وان يكون خلق العالم لاجل ذاته المقدسة .

اما المقدمة الاولى فلوضوح ان العمل الصادر عن الحكيم ، لابد وان يكون على وفق مقتضى الحكمة ـ والا لزم الخلف ـ ومقتضى الحكمة ان يتحرى الحكيم الخير الاكمل .

واما المقدمتان الاخريان فلا اشكال فيهما فالله حكيم والخير الاكمل، ثم ان معنى « لاجل ذاته المقدسة » ان معرفة ذاته للمخلوق كانت هى الغاية من الخلق ،

تنظيمك العوالم لو انفرض
تدرى كمال الحق كان ذا الغرض

وفى الحديث القدسى « خلقت الاشياء لاجلك ، وخلقتك لاجلى » ، وفى حديث قدسى آخر « كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكلى اعرف » ، ان قلت : اليس هذا احتياجا منه تعالى الى تعريف ذاته للخلق ؟ قلت : لايخلو، اما ان لايخلق الله الخلق او يخلق .

وعلى الثانى : فاما ان يخلق لاجل ذاته المقدسة، او لاجل غيره ، وعدم خلق الخلق اوخلقه لاجل غيره باطل، فيبقى خلقه الخلق لاجل ذاته المقدسة، وجه البطلان اما عدم الخلق فلانه مناف للحكمة اذ الفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية فعدم الخلق يكون خلاف الحكمة، واما الخلق لاجل غير ذاته المقدسة فلان ذلك عدول عن الفاضل الى المفضول وهو خلاف الحكمة، اذ قلنا ان ذاته المقدسة اكمل الغايات .

هذا ثم ان المصنف تبعا لابن سينا ، قرر الدليل هكذا لوان انسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثم كان ينظم الامور التى بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال فان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض ، انتهى عبارة الشيخ الرئيس .

ولذا قال (تنظيمك) ايها الانسان (العوالم لو انفرض) اى لو فرضنا انك كنت تنظم العوالم كلها بهذا النظام الحالى، وكنت تنظمه فى حالكونك (تدرى كمال الحق) جل جلاله، (كان) لابدلك ان يكون (ذا) الكمال الموجود فى البارى هو (الغرض) لك فى الخلق والتنظيم، واذاكان هكذا انت تنظم لاجل الله سبحانه، ولغرض كماله،

فحيث لا كمال فوقه وهو منظم فوق التمام علمه
كان هو الغاية للايجاد لا شيء سواه فعلـه قد عللا

فاذا كان الخالق والنظم هو الله تعالى ، كان لابد وان يكون غرضه تعالى من الخلق هو ذاته المقدسة ـ وتشبيه فعل الله بفعل الانسان ، من بـاب تشبيه نور الله بنـور الزجاجة ، فى آية النور، فانه من باب تقريب الذهن ـ (فحيث لاكمال فوقه) تعالى.

(وهو) سبحانه (منظم) العوالم كلها ، والحال (فوق التمام علمه) اى « علمه فوق التمام » (كان هو الغاية للايجاد) للكون (لاشيء سواه) اى لاغرض سوى ذاته المقدسة (فعله قد عللا) « فعله » مفعول « علل » والالف للاطلاق ، وتنظيم الابيـات هكذا « لوكنت انت ايها الانسان العالم خالقا للعالم ، لكان غايتك فى الخلق هوالله سبحانه » « وحيث ان الخالق هو الله، وهو عالم، فلابد وان تكون غايته فى الايجاد هو ذاته المقدسة ، ولايعلل فعلة « بخلق الخلق » بامرسوى ذاته المقدسة » .

ثم ان المصنف تبعا للشيخ الرئيس استدل بدليل ثان على انغرض اللهسبحانه من الايجاد هو ذاته المقدسة وتقريب الدليل « ان الانسان يفعل كلشيء لللذة ـ لذة جسمية اوروحية ـ » ولايعمل شيئا لاجل ذات ذلك الشيء، مثلا يبنى الانسان القصر لاجل التذاذه بسكنى القصر، لالاجل القصر ذاته، ويتعلم العلم لاجل التذاذه بالعلم، لالاجل العلم نفسه ، وهكذا « فاذا فرضنا ان اللذة ـ نفسها ـ كانت تشعروتعقل وتعمل عملا ، كان لابد وان تفعل اللذة الفعل لاجل ذاتها ، اذا تحقق هذا قلنا « انالانسان الحكيم العالم يفعل كلشيء لاجل الله ، كما تقدم فى الدليل الاول » « فالله ـ الذى هو الغاية لفعل الانسان ـ اذا فعل فعلا، لابد وانتكون ذاتهالمقدسةغاية لفعل نفسه» وان شئت قلت : « الانسان يفعل الشيء لاجل اللذة: فاللذة تفعل الشيء لاجل نفسها » وهكذا « الانسان يفعل الشيء لاجل الله فالله يفعل الشيء لاجل نفسه » .

لو كان الا لتذاذ فينا شاعراً　　لذاته للفعل كان مصدراً
بل يفعل التذاذ اذ غائيه　　معطية الفـاعل فـاعلية
فكل الغائى فيـه كانـا　　ريان ذهنا ابتغى ريانا

و الى هذا الدليل اشاربقوله (لوكان الالتذاذ) الذى (فينا شاعرا) يشعرويعقل وكان يفعل وكان يفعل شيئاً (لذاته للفعل كان مصدرا) اىكان مصدرا للفعـل ـ الذى يعمله ـ لاجل ذاته ، فقوله « للفعل » متعلق بـ « مصـدرا » وقوله « لذاته » متعلق به ايضـا .

ثم انا قلنا فى هذا الدليل « ان الالتذاذ لو كان فاعلا ، لكان كذا » فاراد ان يبين المصنف ان «الالتذاذ فاعل» ولايحتاج الى قولنا «لو كان فاعلا» واستدل لكون «الالتذاذ فاعل» بان الالتداذ علة غائية لفعل الانسان الشىء، والعلة الغائية هى الفاعل دائما ، اذ ان العلة الغائية هى التى تعطى الفاعل فاعلية ، فانه لولا الغاية ، لم يكن الفاعل فاعلا ، مثلا لولا ان غايتك من صنع السرير النوم عليه ، لم تكن انت فاعلا للسرير .

(بل) اضراب عن قولنا فى البيت السابق : « لو » (يفعل التذاذ) اى ان الالتذاذ فاعل (اذ) العلة الـ (غائية) هى الـ (معطية الفاعل فاعلية) ولذا قالوا ان العلة الغائية فاعل الفاعل بما هو فاعل (فكل) اىكل فاعل (الغائى) اى العلة الغائية (فيه) اى فى ذلك الفاعل (كانا) مثلا فاعل السرير ، العلة الغائية ـ وهى تصورالنوم على السرير فى نفسه كائن وهذه الصورة الذهنية هى التى تبعثه على صنع السرير فى الخارج ، ثم مثل المصنف لذلك بـان العطشان يتصور الرى فى نفسه ، ولـذا يفعل الرى فى الخارج ـ اىبشرب الماء ـ (ريان) قام بنفسه الرى (ذهنا) ـ والحال انه عطشان فى الخارج ، طالب للماء ـ (ابتغى) وطلب (ريانا) عينا فى الخارج ،

فالريـان يطلب الريان ، اى يطلب بذاته ، واللذة تطلب اللذة ، والله سبحانه ـ فى فعله ـ يطلب نفسه ، اى يخلق لاجل ذاته .

(فصـل)

فى افعال الله تعالى ولايخفى ان ماذكره المصنف «ره» هنا تبعا للفلاسفة من العقول والنفوس وماشبه كلها غير تام، والادلة التى ذكروا لها اشبه بالاستحسانات، وهى افكار قديمة البسوها لبـاس الاسلام وقـد قامت الادلة الشرعية والعقلية على خلاف ذلك كله، وبين طرفا منها الشيخ نصير الدين الطوسى «ره» وغيره من فلاسفة الاسلام المستقلين ، ونحن انما نشرح هذه المباحث بقصد وضوحها لئلا ينصرف عمر الطالب الى حل العبارات ، حتى يصل الى المطلب سريعا ، وذلك مما يسهل عليه رده والحكم بعدم تماميته ، والافقد اكل الدهر وشرب على امثال هذه الافكار، ومن الافضل ان يصرف الانسان وقته الى تزييف افكار الفلاسفة الجدد التى اخذت تغزوا ادمغة المسلمين وتجرفهم الى مهاوى سحيقة تذهب فيها دنيـاهم وآخرتهم والله الموفق والمسدد .

ثم انه قد بدء المصنف « ره » فى انحاء تقسيمات فعل الله تعالى وذكر منها اربعة تقسيمات :

التقسيم الاول : ان مصنوع الله سبحانه من حيث المادة والمدة يتصور على اربعة اقسام لانه :

١ ـ مالم يكن مسبوقا لابالمادة ولابالمدة .

٢ ـ ماكان مسبوقا بهما .

٣ ـ ماكان مسبوقا بالمادة دون المدة .

الفعل ان يسبق هيولى مبتدع ومع لحوق كائن ومخترع
للمدة الكائن ايضاً قد لحق بذاك عن مخترع قد افترق

---

٤ ـ ماكان مسبوقا بالمدة دون المادة .

قالوا والاقسام الثلاثة الاولى موجودة بخلاف القسم الرابع ، والى هـذا التقسيم اشار المصنف بقوله .

١ ـ (الفعل) بمعنى المفعول (ان يسبق) الفعل (هيولى) اى المادة بان كل الفعل سابقا على المادة، ومن المعلوم انه ان سبق على المادة كان سابقا على المدة ايضا ـ لتلازم المادة والمدة ـ فهو فعل (مبتدع) اى يسمى بهذا الأسم ومثلوا لذلك بالعقول والنفوس المجردة ، حيث انها سابقة على المادة والمدة . . (ومع لحوق) اى تأخر للفعل عن الهيولى ، بأن كان ملحقا بالهيولى ، فهو على قسمين : (كائن) كالعناصر والعنصريات (ومخترع) كالفلك والفلكيات .

٢ ـ فـ(للمدة الكائن ايضا) اى كما للهيولى (قد لحق) فالكائن عبارة عن فعل الله سبحانه الذى لحق الهيولى والمدة ـ معاً ـ مثلا العناصر فعل الله سبحانه، وقبلها كانت الهيولى والمده .

٣ ـ (بذاك) اى بأنه لاحق على المدة (عن «مخترع» قد افترق) «الكائن» فان المخترع مسبوق بالهيولى بفط ، وليس مسبوقا بالمدة ، بخلاف الكائن الذى هو لاحق بالمادة والمدة معاً مثلا الافلاك فعل الله سبحانه وقبلها كانت الهيولى ، ولكن لم تكن المدة اذ المدة مقدار حركة الافلاك والحركة متأخرة عن جسم الفلك طبعا فالاقسام ثلاثة اصطلحوا على تسمينها «المبتدع ، والكائن ، والمخترع» .

التقسيم الثانى : فى فعـل الله سبحانه من حيث التمام والنقصان قالـوا : ان افعال الله سبحانه من حيث التمام والنقص تنقسم الى ثلاثة اقسام :

بتم او ناقص اما مكتفى او غيره الفعل كذا ايضايفى
وايضاً الفعل محرك فقط او متحرك فقط او ما اختلط

الاول : ماكان تامـا ، الذى لاحالة انتظارية له ولاكمال لـه ، ومثلوا لذلك بالعقول .

الثانى : ماكان ناقصا، ولكن مافيه ماالعلل الذاتية كافية فى اخراجه من النقص الى التمام ومثلوا لذلك بالافلاك ونفوسها .

الثالث: ماكان ناقصا، ولكن ليس فيه مايكفى فى كماله ، بل يحتاج الى الغير ومثلوا لذلك بالعنصريات كالنبات والحيوان فانه ناقص فى ذاته وكماله بحاجةالى المؤثرات الكونية ، والى هذا التقسيم اشار بقوله :

١ ـ (بتم) اى بشىء تام ـ والجار متعلق بقوله «يفى» ـ .

٢ ـ (او ناقص اما مكتفى) بأن كان ناقصا ولكنه يكتفى بذاته لاكمال نفسه .

٣ ـ (او غيره) اى ناقصا غير مكتفى بذاته ، بل يحتاج فى كماله الى علة خارجة عن ذاته (الفعل) الصادر من البارى تعالى (كذا) اى كالتقسيم الاول (ايضايفى).

التقسيم الثالث:انفعله سبحانه من حيث التأثير والتأثرينقسم الى ثلاثة اقسام :

الاول : ماكان محركا ومؤثرا فقط، ومثلوا لذلك بالعقول حيث انها مؤثرة فى النفوس ولامؤثر فيها .

الثانى : ماكان متحركا فقط يوثر فيه غيره ولايؤثر هو فى شىء اصلا كالجسم بما هو جسم وكالهيولى فان الصورة توثر فيه وهو لايؤثر فى شىء .

الثالث : ماكان محركا لغيره ومتحركا بغيره ايضا كالنفوس والطبائع ، حيث انالنفس تؤثر فى البدن بينماهى متأثرة بالعقل والطبيعة توثر فى البدن وتتأثر بالفاعل، والى هذا التقسيم أشار بقوله : (وايضا الفعل) من الله سبحانه ينقسم الى :

١ ـ (محرك فقط) بدون ان يكون متحركا .

٢ ـ (او متحرك فقط) بدون ان يكون محركا .

٣ ـ (او مااختلط) منهما فهو محرك لغيره ومتحرك بسبب غيره .

التقسيم الرابع : ان فعله سبحانه من حيث المبدء ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول: ان يكون شيئا من لاشيء كالاجسام فانها شيء لكنها خلقت من لاشيء، فان الهيولى الاولى لاشيء ، اى لاشيئية بالفعل لها فانها قوة محضة .

الثاني: ان يكون شيئاً من شيء، ومثلوا لذلك بالنفوس المتحصلة من العقول .

الثالث: ان يكون شيئاً لا من شيء ـ بتقديم «لا» بخلاف الأول فانه كان بتقديم «من» ومثلوا لذلك بالعقول .

هذا آخر مااردت شرحه من هذا الكتاب، تاركا للبقية خوفا من انزلاق بعض الافهام ، والله العاصم المستعان .

محمد بن المهدى الحسينى الشيرازى

هذا الكتاب

الفلسفة قد تعرضت لقسم من امور الكون والحياة .

ولكنها امتزجت بـ « الفكر » حول المبدء والمعاد ، في بعض مسائلها ، و بـ« الخرافة » حول الأفلاك وماشبه في بعض مسائلها الأخر ـ كل ذلك حسب ارثها عن افكار اليونانيين ـ .

فاصبحت محل نفرة المتدينين ، ونفرة علم الحديث .

ثم .. اخذت فلاسفة الغرب ـ الحديثة ـ يقطعون الطريق من اولها، بماوافق ذلك من النصب والأغلاط .

ومن ناحية اخرى :كانت بعض المسائل الأصولية ، بحاجة الى عرفان هـذا النمط من التفكير ـ اى النمط الفلسفي ـ كما يعلم ذلك من يرجع الى آيات القرآن الحكيم ، حول « المبدء والمعاد » وخطب نهج البلاغة حول هذين الأمرين .

ولذا استخرت الله سبحانه ، ان اشرح المنظومة ، منبهاً على نقاط الزيغ ، سواء كان من قبيل الزيغ عن « الشريعة » او الأنحراف عن « الحقيقة » . . فكان هذا الذى بين يدى القارئ .

والله المسئول ان يجعل هذا الكتاب فاتحة فلسفة من « طراز ثالث » .. ليس فيها« كفر و خرافه» ولاتوجب «سلوك الطريق من اولها بما فيها من معاطب ومهالك»..

كما ان المرجو ان يكون هذا الكتاب ، من اسباب فهم بعض الحقائق الواردة في القرآن الحكيم ، والسنة المطهرة . . وهو المستعان .

المؤلف

الفهرست

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة الشارح	٥
ديباجة الناظم	٦
تكريم المنطق ، وتمجيد المنظومة	٨
مقدمة الناظم	١٣
فصل : في تقسيم العلم الى التصور والتصديق	١٧
فصل : في مباحث الالفاظ	٢٠
فصل : في الدلالات	٢٢
فصل : في اصطلاحات لفظية	٢٤
فصل : في المفرد والمركب	٢٦
فصل : في الكلي والجزئي	٢٩
فصل : في المتواطي والمشكك	٣٠
فصل : في النسب الاربع	٣٣
فصل : في تقسيم الكلي بتقسيم آخر	٣٦
فصل : في الكليات الخمس	٤٠
فصل : في النوع	٤٢
فصل : في تقسيم النوع الى الحقيقي والاضافي	٤٤
فصل : في ترتب الكليات	٤٦
فصل : في الكليات الباقية	٤٧
فصل : في الفرق بين الذاتي والعرضي	٥٠
فصل : في المعرف	٥٣

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
فصل : فى العلة المادية	٣٢٤
فصل : فى الاحكام المشتركة بين العلل الاربع	٣٢٦
فصل : فى بعض احكام العلة الجسمانية	٣٣٠
فصل : فى الاحكام المشتركة بين العلة والمعلول	٣٣١
المقصد الثانى من مقاصد الكتاب فى الجوهر والعرض ، وفيه فصول	٣٣٧
الفصل الأول : فى تعريف الجوهر ، وذكر اقسامه	٣٣٧
فصل : فى تعريف العرض	٣٣٩
فصل : فى الكم	٣٤٠
فصل : فى الكيف	٣٤٤
فصل : فى العلم	٣٤٧
فصل : فى تقسيم العلم	٣٤٩
فصل : فى الأعراض النسبية	٣٥٢
المقصد الثالث فى الالهيات	٣٥٥
الفصل الأول : فى اثباته سبحانه	٣٥٥
فصل : فى اثبات وحدته تعالى	٣٦٠
فصل : فى جواب اشكال عز الدين ابن كمونه على الدليل الثانى للتوحيد	٣٦١
فصل : فى برهان آخر على التوحيد	٣٦٤
فصل : فى توحيد اله العالم	٣٦٥

الموضوع | رقم الصفحة